

الله نور السموات والارض

اردو

# عِبَقَات

از

حضرت شاہ اسماعیل شہید

(مترجم)

علامہ منظر حسن گیلانی

الْجَنَّةُ الْعِلْمِيَّةُ

کے پی اندیا

پمچل گورہ

حیدر آباد



وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي آخِرَةِ الْأَعْيُنِ أَعْمَى مَبِينًا

# عِبْقَرُكَ

علم تصوف کے مہمات مسائل و مباحث کا خزینہ جن سے ہماری فکر و نظر کی کتنی  
ہی گتیاں سلجھ جاتی ہیں حیات و کائنات کی حقیقت کو سمجھنے اور وجود واجب  
تعالیٰ کو حقیقت اور واقعہ سمجھنے کے لئے یہ مختصر سی کتاب مشعل ہدایت کا کام دے گی۔  
سائلین راہ طریقت اور جدید فلسفہ علم نفسیات اور علم طبیعیات کے طالب علم  
کیلئے یکساں مفید نیز عام مسلمانوں کے تزکیہ و عرفان الہی کے لئے معاون ہے

از: حضرت شاہ اسماعیل شہید

مترجم علامہ سید مناظر حسن گیلانی

للجنة العلمية

اے پی انڈیا

پنچل گورہ

نخید آباد

اشاعت

مطبوعه

صفحات

کاتب

اول

دائره پریس

۲۵۰

مطبعه غالب



# فہرست

پیش لفظ

محمد ضیاء الدین احمد شکیب ایم۔ اے، ڈی۔ ایف۔ اے (علیگ)

وجہ تالیف

۵ تا ۱

## مقدمہ

۶	انسانی علوم کے سرچشمے	عبقہ ۱
۷	علوم نقلیہ سے استفادے کا طریقہ	عبقہ ۲
۱۰	علوم نقلیہ کی توجیہ کے مسائل	عبقہ ۳
۱۲	حقیقت الہام	عبقہ ۴

## اشارہ اول

### تسزلات

۱۹	حقیقت معدومات	عبقہ ۱
۲۰	معدومات میں امتیاز	عبقہ ۲
	حقائق امکاتیہ	
	اعیان ثابۃ اور اسماء کونیہ	
۲۲	ماہیت — قبل الوجود	عبقہ ۳
۲۵	تعین و تشخص کا مبداء و منشاء	عبقہ ۴
۲۶	وجود اور موجودیت کی بحث	عبقہ ۵
۲۷	ماہیت کا تعین	عبقہ ۶
۲۹	مبداء تعین اور وجود ماہیت	عبقہ ۷
۳۱	جمل مرکب اور فعل بسیط کی بحث	عبقہ ۸
۳۲	اکنار مشترک مبداء مشترک پر دلالت کرتے ہیں	عبقہ ۹
۳۵	ساری کائنات کے قیوم کی وحدت	عبقہ ۱۰
۴۰	وجود منبسط کی بحث	عبقہ ۱۱



۲۲	قیوم واحد میں کثرتوں کے ظہور کی بحث	عبقہ ۱۲
۴۷	احکام ظلال کی بحث	عبقہ ۱۳
۵۵	عرفان توحید	عبقہ ۱۴
۵۷	لاہوت	عبقہ ۱۵
۶۵	مسئلہ وحدۃ الوجود	عبقہ ۱۶
۷۱	خالق و مخلوق کا باہمی تعلق	عبقہ ۱۷
۷۲	انہما کی خیالی توجہ اور عقلی توجہ	
۷۴	مذکورہ بالا تمثیل کی روشنی میں وضع اصطلاحات	
۷۵	بعض بے بنیاد شکوک	
۷۹	تصوف کے چند اصطلاحات	
۷۹	مجدد الف ثانی کی ایک اصطلاح کی تشریح	عبقہ ۱۸
۸۰	مجدد الف ثانی کے ایک قول کا مطلب	
۸۱	شاہ ولی اللہ کی ایک اصطلاح کی تشریح	عبقہ ۱۹
۸۳	مسئلہ توحید کے متعلق مختلف نظریات و مسائل	عبقہ ۲۰
۸۴	وجودیہ درانیہ و وجودیہ عینیہ	
۸۷	شیخ اکبر علی الدین ابن عربی کے مسلک کی تشریح	
۸۷	حضرت مجدد الف ثانی کے مسلک کی تعبیر و تشریح	
۸۸	شاہ ولی اللہ کا مسلک	
	نظریات وحدت الوجود اور وحدت شہود کے اختلاف	عبقہ ۲۱
۸۹	کی واقعی نوعیت -	
۹۳	شیخ علاء الدولہ سمنانی کا مسلک	عبقہ ۲۲
۹۳	شہودیہ غیریہ	
۹۴	بعض غلط تعبیروں کی اصلاح	عبقہ ۲۳
۹۶	خوش اعتقادوں کی توحید	عبقہ ۲۴
۹۷	خالق قیوم کے تعلق کی نوعیت اپنے مخلوقات کے ساتھ	عبقہ ۲۵
۹۹	ابداع و خلق و تدبیر و تدلی	عبقہ ۲۶



۱۰۳	باطن الوجود اور علم عقلی	عبقہ ۲۷
۱۰۷	معلوم اور صورت علمیہ یا واحد عقلی اور عالم عقلی	عبقہ ۲۸
۱۱۱	صورت علمیہ اپنے لحاظی وجود کے اعتبار سے جنس فصل	عبقہ ۲۹
۱۱۲	نوع، ملزوم، ملازم، صنف وغیرہ کی بھی حیثیت رکھے گی	عبقہ ۳۰
۱۱۴	عالم عقلی اور صورت علمیہ کا تعلق	عبقہ ۳۱
	لاہوت کا علم عین اس کی ذات ہے	
	لاہوت کے علوم اربعہ	
۱۱۶	لاہوت کے علم فعلی سے واحد عقلی کا صدور	عبقہ ۳۲
	حقائق امکانیہ کا ثبوت	
	واحد عقلی اسمائے الہیہ سے ہے۔	
	افلاطونی نقطہ نظر کی وضاحت اور علامہ سہاری کی غلط فہمی	
۱۱۹	باطن الوجود کے احکام	عبقہ ۳۳
۱۲۳	باطن الوجود درحقیقت اللہ تعالیٰ کا ذاتی کمال ہے۔	عبقہ ۳۴
۱۲۵	فلاسفہ متاخرین پر تنقید	عبقہ ۳۵
	صدر شیرازی کی تحقیق پر تبصرہ	
	حکمر اور عرفاء کے فکر و نظر کا جائزہ	
۱۳۲	سیر فی اللہ اور توحید باطن الوجود	عبقہ ۳۶
۱۳۶	حب جبروتی	عبقہ ۳۷
۱۳۹	حب جبروتی کی فضیلت	عبقہ ۳۸
۱۴۰	حب جبروتی حال نہیں ہے بلکہ بجنہ حب و عاشق کی ذات ہے	عبقہ ۳۹
۱۴۰	شیون یعنی "امدیث" کے مقام کی تفصیل	عبقہ ۴۰
۱۴۲	شیون کی اصطلاح	
۱۴۳	تنبیہ لطیف	
۱۴۳	وجہ اللہ کے شیون	عبقہ ۴۱
۱۴۴	تقرر کا مقام جس کا نام "وحدت" بھی ہے	عبقہ ۴۲
۱۴۴	صادر اول اور اس کے مصدر اعتباری میں مغایرت کا مسئلہ	عبقہ ۴۳



س  
صادر اول اسماء الہی ہے۔

وضاحت مسئلہ صفات سے متعلق چند تنبیہات

خاتمہ

۱۶۱

## اشارہ دوم تجلیات

۱۶۲	اضمحلال اور محاکات کی نسبتیں	عبقہ ۱
۱۶۹	محاکات اور اضمحلال کا باہمی تعلق اور تجلی	عبقہ ۲
۱۷۳	تجلی اور مظاہر میں فرق	عبقہ ۳
۱۷۹	تجلی کی مادی و صورتی جہت	عبقہ ۴
۱۸۳	ارباب شریعہ اور مسئلہ تجلی	عبقہ ۵
۱۸۴	حقیقت مشتق کی تحقیق	عبقہ ۶
۱۸۷	حقیقت عرفیہ کے صدق مشتق کی تحقیق	عبقہ ۷
۱۹۰	انبیاء اور تجلی	عبقہ ۸
۱۹۲	تجلی اور متجلی کے مسئلہ محسوس سے وضاحت	عبقہ ۹
۱۹۶	متجلی کے تجلیات متعددہ کا بیان	عبقہ ۱۰
۱۹۷	تجلیات کی کثرت سے متجلی کی ذات منفی نہیں ہوتی	عبقہ ۱۱
۱۹۹	تجلیات متعددہ کی تقدیم و تاخیر	عبقہ ۱۲
۲۰۱	تجلیوں کے متعلق ایک ضروری بات	عبقہ ۱۳
۲۰۲	متجلی کی یافت میں تجلیات مانع نہیں ہوتیں	عبقہ ۱۴
۲۰۴	تجلیوں میں متجلی اور محل تجلی کے اثرات	عبقہ ۱۵
۲۰۵	تجلیات کی تقسیم	عبقہ ۱۶
۲۱۰	شہادی تجلی	عبقہ ۱۷
۲۱۳	نشاءۃ اخریہ کے اجسام کی نوعیت	عبقہ ۱۸
۲۱۷	تفصیلی تجلیوں کے خاص احکام	عبقہ ۱۹
	استدلالیوں کے علوم میں تجلیوں کی بحث	عبقہ ۲۰
	شرعی الہیات میں تجلی کی بحث	عبقہ ۲۱
	شفاعت و دعا کے متعلق ایک نکتہ	عبقہ ۲۲



۲۱۹

عرش پر موقوفہ تجلی کا انبساط اور پھیلاؤ

عقبہ ۲۰

۲۲۱

حظیرۃ القدس کی اصطلاح کا مطلب

عقبہ ۲۱

۲۲۳

حظیرۃ القدس اور وجہ اللہ

محبت اور محبوب کی حقیقت

۲۲۶

جزئی تجلیات کی شرح

عقبہ ۲۲

۲۲۸

تجلیات عرش کے فیوض و آثار

عقبہ ۲۳

تجلیات کا محاسبہ

۲۳۲

شہودی تجلیات

عقبہ ۲۴

اوقات شمار کے مصالح

۲۳۳

شہودی مثالی تجلیات

عقبہ ۲۵

۲۳۴

معنوی شہودی تجلیات اور اصحاب قرب الفرائض

عقبہ ۲۶

۲۳۵

تجلیات خواب

عقبہ ۲۷

۲۳۶

وادی قدس کی ناری تجلی

عقبہ ۲۸

۲۳۷

تجلی کے متعلق بعض سوالات اور ان کے جوابات

خاتمہ

## اشارہ سوم

### ایجاب و اختیار

۲۴۰

انسان اور انسان کے خالق کے ارادہ کا وجود

عقبہ ۱

۲۴۲

قدیم ارادہ کے عام احکام

عقبہ ۲

۲۴۳

ارادہ کا ایجابی مبداء اور فعل کی ارادیت

عقبہ ۳

۲۴۴

ممکنات اور ارادہ کا تعلق

عقبہ ۴

۲۴۵

ممکن بغیر وجوب کے موجود نہیں ہو سکتا

عقبہ ۵

صدر العشریہ کے بعض نظریات کا جائزہ

۲۵۹

مصمم عزم اور مستحکم ترجیح ہی درحقیقت ارادہ ہے

عقبہ ۶

امام اشعری کے نظریہ ارادہ کا جائزہ

۲۶۵

ارادہ قدیمہ کے خاص خاص احکام

عقبہ ۷



۲۷۵	وحدت موطن	فائدہ
۲۸۲	تجلی اعظم کی اجمالی کیفیت	عقبہ ۸
۲۸۸	افعال الہیہ معلل بالاعراض نہیں ہیں	عقبہ ۹
۲۹۳	حادث اور نو پیدا ارادہ کے خصوصی احکام کی تفصیل	عقبہ ۱۰
۳۰۰	ارادہ بشری بھی منجملہ اسباب تکوین ہے۔	عقبہ ۱۱
۳۰۸	تقدیر مبرم اور تقدیر معلق اور ان کے مراتب	عقبہ ۱۲
	مسئلہ جبر و قدر ارادہ الہیہ اور انسان کے افعال طبعی سے متعلق چند تنبیہات	خاتمہ

## اشارہ چہارم

### مراتب نفس

۳۱۴	روح کا لفظ کس حقیقت کی تعبیر ہے	عقبہ ۱
۳۲۰	نفس ناطقہ کی تحقیق	عقبہ ۲
۳۲۴	نسمہ کی حقیقت	عقبہ ۳
۳۲۹	کمالات کے مدارج اور ان کے عام احکام	عقبہ ۴
۳۳۰	تہذیب نسمہ اور مقام اصحاب الیمین	عقبہ ۵
۳۳۴	کمال انسانی اور تہذیب نسمہ	عقبہ ۶
	تہذیب نسمہ کے ثنوں پنجگانہ	
	علوم مدونہ کے معنی	
	کلام کے ظاہر و باطن کی تحقیق	
۳۴۴	مراتب تہذیب	عقبہ ۷
۳۴۸	توجہ	
۳۴۸	ہمت	
۳۴۹	کشف	
۳۵۱	اصحاب یمین	



عبقہ ۸۔

۳۵۲

ارباب سعادت کی منزل دوم

۳۵۳

علم انطوائی

۳۵۵

مشاہدہ اور علم میں فرق

۳۶۲

ولایت صغریٰ

عبقہ ۹۔

۳۶۴

فائدہ جلیلہ

۳۶۹

ارباب سعادت کے دوسرے مرتبہ کا ذکر

عبقہ ۱۰۔

۳۷۵

لاہوت کی یافت

عبقہ ۱۱۔

۳۸۱

سعادت والوں کے چوتھے مرتبہ کی تفصیل

عبقہ ۱۲۔

۳۹۵

اعلیٰ مقامات بشری کی شرح

۴۰۱

انبیاء اور محدثین میں فرق

شرح کلام امام ربانی اور اقسام نصیحت

خاتمہ

۴۰۶

## خاتمہ کتاب

مثال کی تحقیق

عبقہ ۱۔

۴۱۰

عالم مثال کی حقیقت

مثال کی قسمیں

عبقہ ۲۔

۴۱۳

عالم مثال اور عالم شہادت کی اصلیت

عبقہ ۳۔

۴۲۱

ادراک موجودات خیالی

عبقہ ۴۔

۴۲۶

معرفت رب کے مسالک

عبقہ ۵۔

۴۲۸

اختیار انبیاء



# پیش لفظ

حق دباصل کی کنشکش، ذرعون اور کلیم کی نبرد آزمائی اور چراغ مصطفویؐ سے شرابوہی کی ستیرہ کاری ازل سے تا امروز ہے بقول اقبالؒ

ستیرہ کار رہا ازل سے 'تا امروز  
چراغ مصطفویؐ سے شرابوہی

ایمان براہی کے آگے، آتش نورد کے شعلے سر اڑ گئے اور حزب کلیمی نے ذرعون کی خدائی کو نیست و نابود کر کے رکھ دیا اور چراغ مصطفویؐ نے شرابوہی کو گل کر دیا۔ ہر زمانہ میں خدا کا پیام نئے اسلوب سے یا لیکن نیا ہی ساتھ ہر زمانے میں طاعوتی قوتوں نے ہی نئے نئے رنگ و پ میں بنم لیا۔ لیکن حق و باطل کے معرکہ میں ایسا نازک وقت تاریخ میں شاید کبھی آیا ہو جو عصر جدید سے موسوم کیا جاسکتا ہے جس سے ہم دوچار ہیں۔ ہدایت ربانی دنیا کے گوشے گوشے میں پہنچی اور ایسی نئی نگرانیوں کا رنگ روپ عصر جدید میں وہ نہیں رہ گیا ہے جو آج سے صدیوں پہلے تھا۔ ہمیں یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ انسانی فکر نے بھی ایک قابل لحاظ حد تک انسان کی دنیاوی زندگی کو سنوارنے میں کامیابی حاصل کی ہے لیکن یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ جیسے جیسے جدید انسان کی فکر نے ترقی کی اس میں مذہب کے انحراف پیدا ہوتا چلا گیا اور اس کی نظر صرف موجود میں اس بری طرح الجھی کہ اس نے اپنے محدود ہوتے چلنے جانے کو اپنی بڑائی سمجھا اور یہی اس کے ظلم و جہل پر دلالت کرتا ہے۔ لیکن انسانیت کا وہ طبقہ جس کی رہنمائی وحی الہی نے کی ہے وہ عصر جدید کے طلوع ہونے سے ایک عملی طور پر سیاسی و مدنی اخطا کا شکار ہو گیا اور صرف طور پر اپنی فلسفہ و فکر کا غلام ہو کر رہ گیا۔ اس غلامی نے نئی نسل میں یہ مرض پیدا کر دیا کہ پیام الہی ان کے نزدیک ایک غیر عملی عقیدہ کی حیثیت اختیار کر گیا اور اس نے یہ سمجھ لیا کہ اس کی رہنمائی انسانی فلسفہ و فکر ہی کے ذریعہ ہو سکتی ہے۔ عصر جدید میں ایسی شرکی سب سے بڑی کامیابی یہ ہے۔

سچ کا مسلمان، گھر کا مسلمان، عوام کے عہد کی کی طرح یہ سی حیثیت سے محکوم مظلوم ہوتا تو اتنے غم کی بات نہ تھی جتنی اندوہناک بات یہ ہے کہ اب امر عالمی کی طرح یہ فکر و نظر میں بھی "ات و منات" کا غلام ہے۔ یہ ایک دو گونا گوبیتی ہے، ایک طرف تو مادی اور دوسری طرف روحانی۔

اگر وہ اس کے چوتھا و پانچواں سبب ہیں در حقیقت یہ دنیا و دین کے مابین کی راہ نکالنے کے لئے

ہمیں اس کی تائید بھی وجوہات پر بھی نشر و التنا ضروری ہے۔ ورنہ جدید یورپی مفکرین کہہ چکے ہیں کہ یہ سب کچھ ہمیں فاضل طاغوتی کہہ دینے سے کام نہیں چلے گا۔ واقعہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں قرآن مجید سے انسانوں کی رہنمائی فرمائی ہے وہیں اس سے بھی ارشاد فرمایا ہے کہ اس کی نشانیوں ساری کائنات میں بکھری پڑی ہیں۔ چنانچہ یورپ اس ہی آیات کی طرف متوجہ ہوا جو مظاہر کونیہ کی صورت میں روش میں ہیں اس طرح یہ کہنا ہے کہ نہ ہوگا کہ یورپ بھی پوری طرح سے یاترالی کے فیضانِ محرم نہیں رہا۔ اس نے ان آیات کی تلاوت کی اور پورے اخلاص سے ان کی تفسیر پیش کرنے کی کوشش کی جس کے بغضاتِ مسلمانوں نے مظاہر کونیہ کی طرف سے اپنی آنکھیں بند کر لیں لیکن وہ اپنی حسبِ نصاحت قرآن حکیم درست رسول کے کسبِ فیض کرنے کی کوشش کرتے رہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جہاں مشرق کو ذاتِ الہیہ کی طرف بڑھنے کی ترغیب ملتی رہی مغرب کو صفاتِ الہیہ نے بھایا۔ ایک قوم ذات کی نظر پر مبنی رہی مگر شیطان، دھندلے بے نیز دوسری قوم صفت کی طرف بڑھتی رہی لیکن ذات کے غیر متعارف چنانچہ دونوں میں یکے، دی ترقی میں کمال حاصل کیا۔ لیکن روحانی زواں میں بھی کمال کو پہنچ گئی دوسری قوم نے روحانی ترقی میں کمال حاصل کیا لیکن دنیوی زندگی میں محکوم و مغلوب ہو کر رہ گئی۔ ایسا محسوس ہوتا ہے کہ ان میں ہر ایک نے نصف صدقہ برباد کر لی اور نصف صدقہ سے بے خبری نے انھیں باری بار روحانی کمال کی منزل تک پہنچا دیا اور ہر ایک کے ہر سستی و خصلت ملے جو نے لگے بخلطو عہد جمالی و خرمیت کا۔ اس لحاظ سے جہاں یہ کہنا صحیح ہے کہ زمانہ حال میں ملت اسلامیہ شدید خطر سے دوچار ہے اور یہ کہنا اس سے زیادہ صحیح ہے کہ پوری بنی نوع انسانی نہایت تاریک وقت سے گزر رہی ہے۔

ایک طرف تو مغربی فلسفہ اور سائنس کا علم محسوس ہے اور دوسری طرف مسلم عقائد کا پیش کردہ وہ سرمایہ جو علمِ بالوحی سے فیض یافتہ ہے۔ انسانی فکر و فکر کے دونوں قیام کے درمیان جو مغایرت و منافرت، سلوپی طور پر ہندوستان میں سرسید احمد خان نے محسوس کیا تھا اور اس کے بعد سید آقا نے سرسید نے الاسلام و الفطرت والفسطرت ہی الاسلام کا منہاج مقرر کر کے اس خلیج کو پائے کی کوشش کی جو صرف اس حیثیت سے مستحسن ہے کہ یہ ایک سیاسی ن تھا جو انسانیت اور خاص طور پر مسلمانوں کو ہلاکت سے بچائے۔ مگر ان کی یہ کوشش کئی لحاظ سے سقیم اور ناقص رہی۔ انہوں نے بے غلط آسلائی الہیات کی تشکیل جدید میں علم باحواس اور بالوحی کی تیقح اور اس کی تالیف کی کوشش کی ہے۔ انہوں نے کی یہی طرح سے کمال اور بے نقص کہلائی جائے گی مستحق تو نہیں لیکن اس حقیقت سے انکار بھی مشکل ہے کہ اس وقت یہ کمال۔ مشرق و مغرب کے جدید تعلیم یافتہ افراد میں شعل ہوتا سا کام ادا رہی ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ مسلم مفکرین میں ذرا ان روشد بن سلیب الغزالی اور دیگر مسلم مفکرین نے حیاتِ کائنات کا اسلامی طرز پر مطالعہ کرنے کی کوشش کی ہے لیکن ان میں سے تقریباً سب ہی کے فکر و فانی طرز فکر سے متاثر ہے میں، ان کی عقل پسندی ہو یا ان کا تصوف سے فانییت کی وائی ہے۔ چنانچہ شیخ عبد بن عربی جو



ظرفی حیثیت سے اسلامی علوم تصوف کے بچے طور پر بانی مبنی کہلائے جاتے ہیں ان کے یہاں بھی یونانی تصوف کا گہرا اثر پایا جاتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ یہ غلط فہمی اس وجہ سے پیدا ہو چکی ہو کہ موصوفہ اور استدلال کے طریقوں میں صوری جہت سے مماثلت جاتی ہے شاید یہی وجہ ہو کہ بعض علمائے تصوف کو غیر اسلامی قرار دیا گیا ہے۔ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ تصوف میں جو کچھ مابعد الطبیعیات کا غلبہ ہے ایک ایسی بے تعلقی جو کچھ کی فرسودہ ہو چکی ہے اس لئے تصوف کے نام کے ساتھ بے تعلقی اور زندگی سے بے تعلق تصور پیدا ہو جاتا ہے چنانچہ اقبال کا تبصرہ ہے :-

”ہذا آج جب تصوف کا ذکر کیا جاتا ہے تو اس سے دلوں میں کوئی دل نہ پیدا نہیں ہوتا۔ یوں بھی تصوف خواہ سچی ہو خواہ اسلامی اس کی توافقی طوفانی شاخ کو جس بے نام سی لاشے کی جستجو ہے اس زمانے کے انسانوں کو اس کے اندر بھی کوئی مہمان تسکین نہیں ملتا۔ ہمارا جی تو یہ چاہتا ہے کہ اگر خدا ہے تو ہمیں اسکی موجودگی کا پرچہ حقیقی اور دائمی تحریر ہو۔“

ہمیں تصوف یا انسانی فلسفہ و فکر کی مخالفت کرنے سے پہلے اس کا علم ہونا ضروری ہے کہ ان علوم کا منشا کیا ہے۔ صدائے حق کے متلاشی ہیں۔ ہماری تہذیب، یکساں اخلاقی ذمہ داری ہے۔ چنانچہ اقبال نے مشرق و مغرب کے ان دونوں اعلیٰ علم اجازتہ لینے کے بعد نتیجہ نکالا ہے کہ

”در اصل مذہب اور سائنس کی منزل مقصود ایک ہے۔ گہرا ان کی منہاجا ایک دوسرے مختلف ہے۔ دونوں کو انداز ہے کہ حقیقت کی تہا در کون کون سی چیزیں جتنی کہ مذہب جیسا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں سائنس سے کہیں بڑھ کر حقیقت مطلقہ تک پہنچنے کا خواہش مند ہے مگر پھر دونوں کے نزدیک موجود حقیقی ملک سالی کا کوئی ذریعہ ہی تو ہی ہے کہ ہم اپنے محسوسات اور مددگار کی تہا در کون کون سی چیزیں لیکن اس نقطہ درجہ میں سمجھ پائیں گے جب ہم محسوسات و مددگار میں امتیاز کر سکیں۔ یعنی محسوسات و مددگار میں اس حیثیت سے کہ حقیقت کی کون اور اندرونی ماہیت کے فہم میں ان کا اتنا فرق ہے بطور حقائق طبیعی تو ہم ان کی توجیہ نفسیاتی و حضوریاتی دونوں پہلوؤں سے ان کے سابق کو دیکھتے ہوئے کریں گے لیکن اس لحاظ سے کہ حقیقت کی کون اور ماہیت کے بارے میں ان کے اندر کچھ معنی پائے جاتے ہیں۔ ہم ان کا مطلب کسی اور ہی مہیا کا کہتے ہوئے سمجھیں گے۔ یا پھر یوں کہیں کہ سائنس کی دنیا میں ہم ان کے معنی حقیقت کے خارجی کردہ کی رعایت سے سمجھتے ہیں لیکن مذہب کی دنیا میں اس طرح کہ وہ جس حقیقت کی نمایندگی کر رہے ہیں ان کے معنی حقیقت کی اندرونی ماہیت کی رو سے سمجھیں۔ ہر سائنس در مذہب دونوں کے اعمال ایک طرح سے پہلو بہ پہلو یعنی باہم متوازی جاری رہتے ہیں۔“

اس طرح تصوف وہ اسی علم ہے جو حیات و کائنات کی تعبیر و توجیہ پیش کرتا ہے۔ چنانچہ علوم اسلامی میں تفقہ و تدبیر کے ساتھ ساتھ تصوف کی بھی آمد آمد شروع ہوئی اور اس سلسلہ کی سب سے عمدہ اور بڑی کوشش محمد امجد علی



کی اس کے بعد بہت ساری قابل بحاد کوششیں ہوئیں۔ لیکن اسلامی تصوف کی نشوونما اور تکریم شاہد ہندوستان کا مقدر تھا۔  
تصوف پر اعتراض کر دینا سہل ہے لیکن اس کا عرفان حاصل کئے بغیر اس پر تنقید کرنا بڑی قدر نابلد ہی ہوگی چنانچہ تصوف  
میں ایسی بہت ساری تنقیدات بھی ہوئی ہیں۔ لیکن ہندوستان میں امام بابائی، حضرت شیخ احمد سرہندی، مجدد الف ثانی  
نے محی الدین ابن عربی کے نظریات پر تنقید کی در اسلامی تصوف کے خطہ دخال کو واضح کیا۔ سنی مجدد کے بعد حضرت  
شاہ ولی اللہ دہلوی نے اسلامی تصوف کی تشکیل مجدد کی، حضرت شاہ ولی اللہ کے بعد حضرت محمد اسماعیل شہید  
دہلوی نے سنی ہمد کو سر انجام دیا۔ اس عارف شہید کے بعد اقبال نے اسلامی اہیات کی تشکیل جدید کی کوشش کی۔  
واقعہ یہ ہے کہ ابن عربی سے نیکر اقبال تک جن عارفین کا ذکر کیا گیا ہے ان کے تدبیری مطالعہ سے ہم حیات و  
کائنات اور وجود واجب یا اسلامی الہیات کا صحیح عرفان حاصل کر سکتے ہیں۔ اقبال کی اسلامی الہیات چونکہ تدبیری  
حیثیت سے سب کے خیر میں ہے، اس سے ہرگز یہ نہیں سمجھ لینا چاہئے کہ وہ ان ساری کاوشوں کی تکمیل ہے، سچ تو  
یہ ہے کہ اقبال نے جو کچھ پیش کیا ہے وہ زیادہ تر امکانات کی جانب اشارات پر مبنی ہے، لیکن شاہ اسماعیل سے  
نیکر ابن عربی تک مکتبہ دہلوی نے جو کچھ پیش کیا ہے وہ ایک ٹھوس اور ان کی اپنی زمرہ حقیقت ہے۔

پیش نظر کتاب عبقات حضرت اسماعیل شہید کی وہ معرکہ الار تصنیف ہے جس کو اسلامی الہیات سے  
متعلقہ ادبیات میں ایک عظیم مرتبہ حاصل ہونا چاہئے۔ پر نہیں کہ یہ کتاب علامہ اقبال کے مطالعہ سے گندی تھی یا  
نہیں۔ لیکن یہ دیکھ کر بڑا تعجب ہوتا ہے کہ اپنی ہیئت اور موضوع کے اعتبار سے اقبال کے خطبات سے بہت قریب  
اقبال نے اپنے خطبات کی ابتداء میں کچھ سوالات پیش کئے ہیں جو ان کے خیال میں مذہب اور فلسفہ کے مشترک  
سوالات ہیں۔ وہ سوالات یہ ہیں۔

(۱) "وہ عالم جس میں ہم رہتے ہیں اس کی نوعیت کیا ہے۔ اور ترکیب کیا ہے۔

(۲) کیا اس کی ساخت میں دومی عنصر موجود ہے۔

(۳) ہمیں اس سے کیا تعلق اور ہمارا اس میں کیا مقام ہے۔

(۴) یہ اعتبار اس مقام کے ہمارا طرز عمل کیا ہونا چاہئے۔

ان سوالات کے جوابات ہمیں اقبال کے یہاں بھی ملتے ہیں اور عبقات میں بھی۔ اشارہ یہاں اس لئے  
کیا گیا ہے کہ جدید تعلیم یافتہ ذہن ان سوالات کے جوابات مذہب سے چاہتا ہے تو اسے اس بارے میں مناسب  
ادب نہیں ملتا۔ لیکن شاہ اسماعیل شہید کی تشکیل الہیات مغربی تعلیم یافتہ حضرات کے لئے اسی قدر بچسپا اور  
سودمند ہوگی جس قدر اقبال کے خطبات، اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال کے طرز استدلال سے ہمارا ذہن  
زیادہ مانوس ہے کیونکہ ایک طرف سے انھوں نے یورپ میں تعلیم پائی تھی اور دوسری طرف انھوں نے اپنے  
اظہار کے لئے انگریزی زمان کو منتخب کیا۔ چنانچہ ان کے یہاں مباحث کا آغاز کائنات کے عام مظاہر سے



شروع ہو کر موجود حقیقی نکتہ پہنچتا ہے۔ جدید اصطلاح میں یہ کہہ جاسکتا ہے کہ ان کا طریقہ استخراجی اور علمی ہے، اسکے برخلاف حضرت اسماعیل شہید کے یہاں ایک تو حوزہ فکر استقرائی ہے دوسرے ان کے مباحث کا آغاز ایک سائنس دان کے ذہن سے شروع نہیں ہوتا بلکہ ایک مذہبی مفکر کے ذہن سے شروع ہوتا ہے نیز اقبال کے یہاں بیشتر اصطلاحات وہ ہیں جو جدید علوم میں مردج ہیں اور شاہ صاحب کے یہاں بہت سی اصطلاحات وہ ہیں جن کا تعلق علوم نفسی سے ہے۔ تاہم ان کے طرز استدلال سے اگر تھوڑی سی مفاہمت پیدا کرنے کی کوشش کی جائے تو ان کے اس کارنامے سے جدید ذہن غیر معمولی طور پر استغفار حاصل کر سکتا ہے۔

اس کتاب کے اہم مباحث میں سب سے پہلے بحث شامل ہے کہ انسان کے نفسی اور حواسی علوم کتنے ہیں اور ان کی کیا کیا نوعیتیں ہیں اس کے بعد اس کتاب کو چار اشاروں یا چار حصوں پر پیش کیا گیا ہے۔

اسکے اشارہ اول میں وجود سے بحث کی گئی ہے، اس ضمن میں جو مباحث آئے ہیں وہ ہمارے جدید فلسفہ و طبیعیات کے لئے غیر معمولی دلچسپی کے حامل ہیں۔ اس اشارے میں یونانی اور سفسطائی نظریات کا بھی جائزہ لیا گیا ہے۔ نیز اعیان ثابۃ حقیقہ امکانیہ، اسمائے کونیہ، مظاہیر وجود، مبدء وجود، ماہیات قبل الوجود، تعین ماہیت، مبدء اور وجود کا تعلق، وجود واجب، غنم کا وجود طبعی، وجود منبسط، اور وجود اللہ، توحید، عالم ماہیات، ابداع، خلق، تدبیر و تدبیر سے بحث کی گئی ہے۔

اشارہ دوم کا موضوع تجلی ہے۔ اس اشارے میں تجلی کے عام احکامات کے علاوہ تجلی کے اقسام، شخص الکبر، تجلی کے شرائط محل تجلی پر بحث کی گئی ہے۔

اشارہ سوم کا موضوع ایجاب و اختیار ہے، اس موضوع کے تحت ارادہ، ممکنات، افعال خداوندی، افعال طبیعی، اور اسباب سے بحث کی گئی ہے، اشارہ چہارم میں مراتب نفس کی وضاحت کی گئی ہے، اس اشارہ میں روح کی حقیقت، نسیم، مراتب کمال، معنی، مومن، معنی عالم، راسخ فی العلم، صاحب شغل، صاحب مراقبہ، صاحب دوام، حضور، صاحب تجرید، صاحب کشف، حقیقت ولایت، اعلیٰ مقامات، بشر، حقیقت عالم وصال سے بحث کی گئی ہے۔ شاہ صاحب نے یہ کتاب حضرت شاہ ولی اللہ کی بعض تصنیفات کے متاثر ہو کر تصنیف فرمائی ہے جن میں خاص طور پر حضرت شاہ ولی اللہ کے لمحات اور مطالعات سے بہت متاثر ہیں، لمحات و مطالعات حد درجہ جامع اور نہایت مختصر رسالے ہیں ان ہی کتابوں کی توضیح اور اپنے شخصی تجربے کو پیش کرنے کے لئے شاہ صاحب نے عین تصنیف فرمائی۔ اس کتاب کے تعلق سے شاہ صاحب کا یہ زاویہ تھا کہ وہ اس کی شرح بھی لکھیں۔

”خیال یہ ہے کہ اس کی شرح بھی بعد کو انتہائی دلکش و گہرا ہوگی۔“

انہوں نے کہ شاہ صاحب نے یہ زاویہ شرمہ تکمیل میں ہو سکا اور یہ ایک حقیقت ہے کہ اس کتاب کا استفادہ میں جدید ذہن کو بڑی سہولت بخشنے کی طرف اشارہ ہے۔



فکر کی عظمت بھی انسان کی عظمت کے لئے بہت کچھ کافی ہے، لیکن کردار کی عظمت ہر فکر کو نصیب نہیں ہوتی۔ اسلام وہ حیرت ناک عالمی تحریک ہے جس میں عظیم مفکرین کے ساتھ عظیم کردار کچھ لازم سا ہے۔ اس اعتبار سے اسلامی فکر کا کوئی پہلو محض نظریاتی نہیں بلکہ تحقیق علی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اسلامی نظریات اور خاص طور پر تصوف کے مسائل اور مراتب نفس کجب مطالعہ کیا جائے تو بادی النظر میں وہ ایک ایسا فکری سرمایہ معلوم ہوتے ہیں جو غیر علی ہو اور نہ حقیقت تو یہ ہے کہ اس فکری سرمایہ کو سمجھنے کے لئے محض کسی نام نہاد علمی فکر سے کام نہیں چلتا بلکہ اس کے عرفان حقیقی کے لئے خود بھی سرگرم عمل ہونا پڑتا ہے۔ علی زندگی اور دینی فکر ایک دوسرے کو جلا دینے کے حامل ہیں۔ فکر و عمل کے غیر معمولی امتزاج کی سب سے بڑی آیت الہی جو تاریخ میں ہم کو مل سکتی ہے ذات رسول کرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ہے ظاہر ہے کہ ایسے نبی کی امت میں بڑی شخصیتوں کا جو وصف ہوگا وہ غیر معمولی فکر کے ساتھ غیر معمولی عمل اور ان دونوں کے امتزاج کے نتیجے میں صدر درجہ بسیط و ہمہ گیر شخصیت ہی کی صورت میں ظاہر ہوگا، امام مالک ہوں یا امام احمد بن حنبلؒ ابن تیمیہ ہوں یا محمد بن عبد الوہاب نجدی شیخ احمد سرہندی ہوں یا شاہ ولی اللہؒ ان میں سے ہر ایک کی زندگی فکری اور عملی دونوں پہلوؤں سے غیر معمولی ہے ان ہی بزرگوں کے ساتھ حضرت اسماعیل شہید کا اسم گرامی وابستہ ہے۔

پیش نظر کتاب حقیقات کو محض اس کا ایک علمی کارنامہ سمجھ لینا ان کی بے پناہ شخصیت کے ساتھ انسانی ہمگی بلکہ ضرورت اس کی ہے کہ ہم اس سینہ میں بس عظیم شخصیت کی ہمہ گیری کو جوہر گردیکھیں۔ اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ ہم کو حضرت شہید کی حیثیت سے بھی مناسب واقفیت ہو تاکہ ہم اس سالکؒ طریقت اور اس مجاہد میدان مبارک کی عظمت کا مناسب اندازہ کر سکیں۔ ان صفوں میں اس کی گنجائش نہیں ہے کہ اس حیات عیب کا احاطہ کیا جاسکے۔ اس موقع پر صرف اس جانب ارشادات پر اکتفا کیا جائے گا جو شاہ شہید کی سیرت و حیات سے مزید واقفیت ثبوت و ترغیب پیدا کر سکے۔ اور کسی نوجوان میں ایک ایسے زیادہ اصولی اور بسیط سوانح مرتب کرنے کی امنگ پیدا کرے۔ تاہم علامہ رحیم سرت بریلوی اور مولانا غلام رسول مہر نے آپ کی سوانح مرتب کرنے کی گراں قدر کوششیں کی ہیں۔

شاہ صاحبؒ کا زمانہ مغلیہ سلطنت کے زوال اور سامراجی تسلط کے آغاز کا زمانہ تھا۔ شاہ صاحبؒ میں اورنگ زیب عالمگیر نے وفات پائی اور ان کی وفات کے بعد سلطنتوں کے ہاتھ سے زمام سیاست چھوٹنے لگی تھی۔ یہ انحطاط شاہ صاحبؒ کے دور تک یعنی شاہ رنجیلا کے دور تک اپنے کمال کو پہنچ چکا تھا مملکت میں مراد کا ظلم اور مخالفین کی کشتی کے علاوہ راجپوت، مرہٹہ، اجاٹ اور سکھوں کی بغاوت نے زور پکڑا چنانچہ دکن، بھارت، بنگال، مٹان، اودھ اور مالوہ سمجھوں نے خود مختاری کا اعلان کر دیا۔ اسی اثنا میں یعنی ۱۷۰۷ء میں نادر شاہ نے حملہ کیا اور اس کے بعد غلام قادر بادشاہ ہوئے۔

حضرت شاہ اسماعیل شہیدؒ کی شہادت ۶ مئی ۱۷۳۱ء کو ہوئی یہ وہ چندہ ذات تھے جو مسلمانوں پر آپ کی ہمدردی ہی میں ہو چکے تھے، اور ایسے ہی انھیں طغیان معاشرہ میں آپ پیدا ہوئے مگر شاہ صاحب کا تعلق ایک ایسے خاندان



سے تھا جس کا ہر قول علامہ حیرت بھری پختہ و غیری جو ہر دہائی میں لاثانی اور عظیم المثل تھا۔ آپ طرف بانٹتے تھے شاہ  
 عبدالرحیم کے پوتے مجدد وقت حضرت شاہ ولی اللہ کے پوتے حضرت شاہ عبد العزیز دہلوی کے بیٹے اور حضرت شاہ فی کے بیٹے  
 تھے اپنے ابتدائی تعلیم اپنے چچا حضرت شاہ عبد العزیز دہلوی سے حاصل کی۔ شاہ تہجد کی تعلیم میں وہ سارا مورثاں تھے جو ایک مضبوط  
 جسم میں ایک مستحکم دماغ اور ایک عظیم روح پیدا کرنے کے لئے ضروری ہوں۔ آپ کے مطالعہ کا یہ عالم  
 تھا کہ چودہ پندرہ برس کی عمر ہی میں علوم عقلیہ اور نقلیہ سے فارغ ہو گئے۔ اور اپنے وقت میں سب سے  
 وسیع مطالعہ کرنے والے عالم تھے۔ دوسری طرف تیراکی تیر اندازی اور ورزش سے غیر معمولی دلچسپی تھی۔  
 نیز ہر معاملہ میں اس قدر ثابت قدم تھے کہ اس کا اندازہ ان چند واقعات سے لگایا جاسکتا ہے کہ شاہ  
 صاحب نے تیراکی سیکھی تو اس کثرت سے پانی میں رہتے کہ بعض دفعہ جناب کے راستہ پر پانی سے آگے پہنچے  
 آپ نے اپنے آپ کو بھوکا پیاسا رکھنے، در موسم کے شدید کا غیر معمولی طور پر عادی بنالیا تھا۔ تین  
 تین دن تک آپ بے پانی کے شدید گرمیوں میں رہنے کے عادی ہو گئے تھے۔ در کڑکے ہوئے جاڑوں  
 میں مکان کی چھت پر نہایت مہینا لباس پہن کر ٹہلتے رہتے۔ اور اس طرح شدید سے شدید جاڑے  
 کا اپنے آپ کو عادی بنالیا، جلنے کا یہ عام تھا کہ دس دس دن تک پلک نہیں جھپکتی تھی اور  
 سونے کا یہ عالم تھا کہ جس وقت اٹھنے کا قصد کر کے سوتے تو اس سے ایک سنت ادھر یا اُدھر نہیں  
 ہوتا۔ ایک دفعہ آپ سے سوال کیا گیا کہ آپ بے وجہ اپنی جان پر اتنی مصیبت کیوں اٹھاتے ہیں۔  
 آپ نے مسکرا کر جواب دیا کہ میں انسانی قوتوں کا جو خدا کی طرف سے درایت ہوئی ہیں نظری قوتوں سے  
 مقابلہ کر کے اندازہ کرتا ہوں کہ آیا انسان بحیثیت اپنی شرفیت کے سب پر غالب آسکتا ہے تو میں نے  
 اس کا تجربہ کر لیا کہ ہاں انسان اگر چاہے تو اسے خاک، بار، آب، آتش نقصان نہیں پہنچا سکتے۔  
 یہ اور ایسی ہی بہت ساری باتوں سے شاہ صاحب کی ذہنی و جسمانی نشوونما کا اندازہ  
 ہوتا ہے۔ لیکن آپ کی باطنی شخصیت کی عظمت کی شاہ خود حقیقت ہے۔ شاہ صاحب کو خطابت  
 کا ایک غیر معمولی وصف قدرت نے درایت کیا تھا۔ چنانچہ رمضان المبارک کے یوم دراع کے موقع  
 پر آپ کی پہلی تقریر میں لوگوں کے فرسودہ تصورات، علماء کی چالبازوں، صوفیوں کے بعض غلط  
 فہموں اور بھولے قائدین کی خود سری و غافل سیاست سمجھی کو متزلزل کر دیا۔ آپ کا یہ خطبہ بجائے  
 خود ایک ہم دینی سرمایہ ہے۔ شاہ صاحب کی تقاریر نے وقت کی سیاست، عوام کے فکر و نظر اور مذہب  
 کی تعبیر و توجیہ حیات و کائنات کے روایتی مفہوم سمجھی میں انقلاب پیدا کیا اور قوم کو مسی دہلی کے  
 مزے اور موت کی لذت سے آشنا کر دیا۔ سماجی انقلاب اور تجدید فکر پڑی کٹھن مہمات میں مگر یہ  
 مہمات شاہ صاحب کے لئے سک ترین تھیں۔ دوسری طرف سیاسی انقلاب کی مہم تھی جس کی حیثیت  
 ثانوی ہے۔ لیکن شاہ صاحب کی زندگی کا یہی وہ پہلو ہے جس کے توسط سے عوام آپ سے متاثر  
 ہیں۔ یہ سچ ہے کہ آپ کے سیاسی مہمات آپ کو تاریخ کے صف اول کے انقلابیوں میں گنوا کر لئے گئے

کافی تھیں لیکن میرا یہ خیال ہے کہ شاہ شہید کی زندگی کا اس سے زیادہ اہم پہلو آپ کی سماجی تحریک و تجدید الہیات ہے۔

جہاں تک شاہ صاحب کی تجدید الہیات کا تعلق ہے اس سے متعلق ہونے کے لئے حقیقتاً کامیاب و کافی ہے لیکن شاہ صاحب کی سیاسی تحریک کئی محاورات پر مشتمل ہے اور اس تحریک میں شاہ شہید کے ساتھ حضرت سید احمد بریلوی جیسی شخصیت ساتھ تھی۔ یہ حقیقت ہے کہ شاہ صاحب سے زیادہ سید صاحب کا مزاج تحریکی تھا۔ بہر حال اس تحریک کے تحت ظلم و جہل اور کفر و باطل کے خلاف مستند و خوریز جنگیں ہوئیں جن کی پہلی کفر کی جانب سے ہوئی۔ انہی محاورات میں محاربہ بالاکوٹ وہ آخری جنگ تھی جس میں شاہ اسحاق شہید نے جمعہ کے دن ۱۲ مئی ۱۸۵۷ء کو جام شہادت نوش کیا جبکہ آپ کا جسم گویوں سے چھلنی تھا۔ ہندوستان میں جہاں فی سبیل اللہ کا یہ آخری واقعہ تھا۔ شاہ شہید کی سیاسی تحریک ہوا نظریاتی بنظر ہر دونوں ختم ہو گئیں۔ لیکن ہندوستان میں آپ کے بعد مسلمانوں کے یہاں جو سیاسی اور دینی تحریکیں اٹھیں وہ سب کے سب کسی نہ کسی حیثیت سے شاہ شہید کی تحریک سے وابستہ ہیں۔ فرق یہ ہے کہ بدلتے ہوئے حالات کے لحاظ سے اور غیر بیاری قیادت کی وجہ سے ان کی تحریکوں میں وہ آب و رنگ نہیں پیدا ہو سکا۔ لیکن اگر ٹوٹا جائے تو شاہ شہید کی تحریک آج بھی مسلمانوں کے ضمیر میں خفت ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اس کو اجاگر کر کے ایک بار پھر ملت کے سامنے پیش کیا جائے تاکہ مشرق کے عروق مرہ میں پھر سے خون زندگی دوڑے۔

پیش نظر کتاب اسلامی الہیات ترجمہ حقیقات کے بارے میں یہ کہتے ہوئے سرت ہوتی ہے کہ ایک جلیل القدر شخصیت کے ایک عظیم کارنامہ کا ترجمہ عصر حاضر کے ایک جلیل القدر عالم مولانا مناظر احسن گیلانی نے فرمایا۔

یہ بڑی خوش نصیبی کی بات ہے کہ اب ہم کو اس کا ایک مستند اور معیاری اردو ترجمہ بھی میسر ہے اس ترجمہ کے مسودات ایک عرصہ سے طاق نیاں میں پڑے ہوئے تھے اور ارباب فکر و نظر برسوں سے اس کے منتظر تھے

حضرت مولانا مناظر احسن گیلانی کی شخصیت محتاج تعارف نہیں ہے۔ عارف و مرصوف سے مجھے اس وقت شرف نیاز و سعادت فیض حاصل ہوئی جب وہ اس ترجمہ کی مہم سرانجام دے چکے تھے اور اس کی اشاعت میں بڑی عجلت کے آرزو مند تھے۔ مگر افسوس ہے کہ حیات نے وفا نہیں کی اور علامہ مرصوف اس مہم کو سرانجام دینے کے چند ہی برس بعد واصلِ جن ہوئے۔ اور آپ کی زندگی میں اس کی اشاعت نہیں ہو پائی۔ اس عظیم الشان علمی و دینی کارنامہ سے شاہ شہید اور مولانا مناظر احسن گیلانی کی ادوار جلیلہ و انشاد اللہ یقیناً مدد و رحمت الہی ہو گئیں۔ میری یہ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس مرحومہ کو اس سے استفادہ



کی توفیق عطا فرمائے۔ آمین۔

محمد ضیاء الدین احمد شکیب

## بسم اللہ الرحمن الرحیم

۱

پاک ہے وہ ذات جو اپنی صفت ظہوری کی وجہ سے پوشیدہ ہو گیا اور اپنے نور کے حجاب میں رو پوش ہے

وجود میں بھی اور قدیم ہونے میں بھی وہ تنہا ہے اور نیستی سے اسی نے اشیاء کی آفرینش کی تھی آسمانوں اور زمینوں کو اس نے پیدا فرمایا اور سارے جہانوں کے اندر جو کچھ بھی ہے سب کو اس نے درست کیا، عظمت اور کبریائی کی چادر اس نے اوڑنی اور عزت و سر بلندی کا لباس زیب تن فرمایا۔ اپنی تسبیح ہر اس منہ سے ادا کر رہا ہے جو موجود ہے۔ اور بہستی کے آئینے میں اس کے چہرے کا جمال جھلک رہا ہے۔ اس کے اوصاف کی ہر تعریف و ستائش کرنے والے کی تعریف و ستائش سے اس کو بے نیاز بنا رکھا ہے۔ وہ اس سے برتر ہے کہ بیان کر لے۔ اس کی ذات کے جلال کو بیان کریں۔ اس کے روتی مبارک کی شاعیوں نے گہرے سے گہرے افکار کو جلا کر تھس تھس اور اس کی برتری کی سطوت و شوکت کے سامنے مشکل سے مشکل نظریے مضحک اور بیچ ہو کر رہ گئے۔ یہ وجود میں اس کا کوئی شریک اور سا جھی نہیں ہے، نہ ثبوت ہی میں اس کا کوئی ہم دوش و ہم قدم

۱۔ وجود منبسط کے نظریے کی طرف ان الفاظ سے اشارہ کیا گیا ہے ۲۔ چار گانہ کلمات میں تین کمالوں کے مباحث و مسائل کی طرف ان تینوں متصل فقروں میں اشارہ کیا گیا ہے ۳۔ ان دونوں متصل فقروں میں لاجوت سے وجود منبسط کے حالات کی طرف ایسا کیا گیا ہے ۴۔ ان چار متصل فقروں میں باطن الوجود کی بحث کی طرف اشارہ ہے یعنی داعیت کہتے ہیں۔ ۵۔ ان دو متصل فقروں میں تہوہ یعنی احدیت کی طرف اشارہ ہے۔ ۶۔ ان دو متصل فقروں میں صادر اول یعنی مقام وحدت کی طرف اشارہ ہے۔



ہے فصاحتوں کی زبانیں اس کے صفا کے زبانوں میں گونگی بنی ہوئی ہیں اور اس کی ذات کے صحرانہ پیداکنار میں لغات گم ہیں۔ احاطہ و تعین کی گرفت میں اس کی ذات کی وسعت و پہنائی آئے اس سے وہ پاک ہے حالانکہ ہماری شہ رگ سے زیادہ وہ ہم سے قریب ہے۔ تو اپنی ذات کے حساب سے برتر و عالی ہے۔ اپنے اسماء و صفات کے لحاظ سے تو برکتوں سے بھرا ہوا ہے۔ عرش اور لعل پر تہی بجلی فرما ہوا اور ظلمت و نور کی نقاب تو ہی اپنے اوپر ڈالے ہوئے ہے۔ نافرمانی نہیں صادر فرمائی لیکن میرے علم سے اور فرمانبرداری نہیں انجا پائی مگر تیرے اذن اور فرمان سے۔ اپنے مخلوقات کے ایجاد کرنے میں مددگاروں اور پشت پناہوں کی اعانت سے تیری ذات پاک ہے، اپنے حکم کے نافذ کرنے میں تجھے دوزار اور شرکار کی ضرورت ہو، اس سے تیری ذات مقدس اور بری ہے۔ اے پروردگار۔ تجھ سے چاہتا ہوں کہ صلوٰۃ نازل فرما اپنے اسم اعظم پر اور اپنے اتم و کامل نور پر، اپنے محترم و معظم محبوب پر، وہی جس سے کائنات جگمگا رہی ہے اور نسل انسانی کے لئے جو سرمایہ افتخار ہے، تیری راہ پر چلنے والوں کا جو وسیلہ ہے اور تیرے دھندلنے والوں کے سکون و اطمینان کی جو ضمانت ہے، یعنی محمدؐ پر اور ان کے آل پر اور ان لوگوں پر جو نبوت کے آسمانوں پر تیرے چکنے والے آفتاب ہیں اور حکمت کے افق پر تیرے دیکھنے والے ماہتاب ہیں، اور ولایت کے مدارات پر تیرے روشن ستارے ہیں اور ہدایت کی بلندیوں پر تیری ترپنے والی روشنیاں ہیں، نیز ان لوگوں پر بھی جو ان حضرات کی روشنیوں میں چلے اور ان کے نقش قدم کی پیروی کی، شعبان کا سعادت والوں اور یقین والوں کے گروہ سے تعلق ہے۔

۱۔ درجہ اول میں "یقین" کی لاہوت کے مباحث کی طرف اشارہ ہے ۱۲۔ ۱۳۔ ۱۴۔ ۱۵۔ ۱۶۔ ۱۷۔ ۱۸۔ ۱۹۔ ۲۰۔ ۲۱۔ ۲۲۔ ۲۳۔ ۲۴۔ ۲۵۔ ۲۶۔ ۲۷۔ ۲۸۔ ۲۹۔ ۳۰۔ ۳۱۔ ۳۲۔ ۳۳۔ ۳۴۔ ۳۵۔ ۳۶۔ ۳۷۔ ۳۸۔ ۳۹۔ ۴۰۔ ۴۱۔ ۴۲۔ ۴۳۔ ۴۴۔ ۴۵۔ ۴۶۔ ۴۷۔ ۴۸۔ ۴۹۔ ۵۰۔ ۵۱۔ ۵۲۔ ۵۳۔ ۵۴۔ ۵۵۔ ۵۶۔ ۵۷۔ ۵۸۔ ۵۹۔ ۶۰۔ ۶۱۔ ۶۲۔ ۶۳۔ ۶۴۔ ۶۵۔ ۶۶۔ ۶۷۔ ۶۸۔ ۶۹۔ ۷۰۔ ۷۱۔ ۷۲۔ ۷۳۔ ۷۴۔ ۷۵۔ ۷۶۔ ۷۷۔ ۷۸۔ ۷۹۔ ۸۰۔ ۸۱۔ ۸۲۔ ۸۳۔ ۸۴۔ ۸۵۔ ۸۶۔ ۸۷۔ ۸۸۔ ۸۹۔ ۹۰۔ ۹۱۔ ۹۲۔ ۹۳۔ ۹۴۔ ۹۵۔ ۹۶۔ ۹۷۔ ۹۸۔ ۹۹۔ ۱۰۰۔ ۱۰۱۔ ۱۰۲۔ ۱۰۳۔ ۱۰۴۔ ۱۰۵۔ ۱۰۶۔ ۱۰۷۔ ۱۰۸۔ ۱۰۹۔ ۱۱۰۔ ۱۱۱۔ ۱۱۲۔ ۱۱۳۔ ۱۱۴۔ ۱۱۵۔ ۱۱۶۔ ۱۱۷۔ ۱۱۸۔ ۱۱۹۔ ۱۲۰۔ ۱۲۱۔ ۱۲۲۔ ۱۲۳۔ ۱۲۴۔ ۱۲۵۔ ۱۲۶۔ ۱۲۷۔ ۱۲۸۔ ۱۲۹۔ ۱۳۰۔ ۱۳۱۔ ۱۳۲۔ ۱۳۳۔ ۱۳۴۔ ۱۳۵۔ ۱۳۶۔ ۱۳۷۔ ۱۳۸۔ ۱۳۹۔ ۱۴۰۔ ۱۴۱۔ ۱۴۲۔ ۱۴۳۔ ۱۴۴۔ ۱۴۵۔ ۱۴۶۔ ۱۴۷۔ ۱۴۸۔ ۱۴۹۔ ۱۵۰۔ ۱۵۱۔ ۱۵۲۔ ۱۵۳۔ ۱۵۴۔ ۱۵۵۔ ۱۵۶۔ ۱۵۷۔ ۱۵۸۔ ۱۵۹۔ ۱۶۰۔ ۱۶۱۔ ۱۶۲۔ ۱۶۳۔ ۱۶۴۔ ۱۶۵۔ ۱۶۶۔ ۱۶۷۔ ۱۶۸۔ ۱۶۹۔ ۱۷۰۔ ۱۷۱۔ ۱۷۲۔ ۱۷۳۔ ۱۷۴۔ ۱۷۵۔ ۱۷۶۔ ۱۷۷۔ ۱۷۸۔ ۱۷۹۔ ۱۸۰۔ ۱۸۱۔ ۱۸۲۔ ۱۸۳۔ ۱۸۴۔ ۱۸۵۔ ۱۸۶۔ ۱۸۷۔ ۱۸۸۔ ۱۸۹۔ ۱۹۰۔ ۱۹۱۔ ۱۹۲۔ ۱۹۳۔ ۱۹۴۔ ۱۹۵۔ ۱۹۶۔ ۱۹۷۔ ۱۹۸۔ ۱۹۹۔ ۲۰۰۔ ۲۰۱۔ ۲۰۲۔ ۲۰۳۔ ۲۰۴۔ ۲۰۵۔ ۲۰۶۔ ۲۰۷۔ ۲۰۸۔ ۲۰۹۔ ۲۱۰۔ ۲۱۱۔ ۲۱۲۔ ۲۱۳۔ ۲۱۴۔ ۲۱۵۔ ۲۱۶۔ ۲۱۷۔ ۲۱۸۔ ۲۱۹۔ ۲۲۰۔ ۲۲۱۔ ۲۲۲۔ ۲۲۳۔ ۲۲۴۔ ۲۲۵۔ ۲۲۶۔ ۲۲۷۔ ۲۲۸۔ ۲۲۹۔ ۲۳۰۔ ۲۳۱۔ ۲۳۲۔ ۲۳۳۔ ۲۳۴۔ ۲۳۵۔ ۲۳۶۔ ۲۳۷۔ ۲۳۸۔ ۲۳۹۔ ۲۴۰۔ ۲۴۱۔ ۲۴۲۔ ۲۴۳۔ ۲۴۴۔ ۲۴۵۔ ۲۴۶۔ ۲۴۷۔ ۲۴۸۔ ۲۴۹۔ ۲۵۰۔ ۲۵۱۔ ۲۵۲۔ ۲۵۳۔ ۲۵۴۔ ۲۵۵۔ ۲۵۶۔ ۲۵۷۔ ۲۵۸۔ ۲۵۹۔ ۲۶۰۔ ۲۶۱۔ ۲۶۲۔ ۲۶۳۔ ۲۶۴۔ ۲۶۵۔ ۲۶۶۔ ۲۶۷۔ ۲۶۸۔ ۲۶۹۔ ۲۷۰۔ ۲۷۱۔ ۲۷۲۔ ۲۷۳۔ ۲۷۴۔ ۲۷۵۔ ۲۷۶۔ ۲۷۷۔ ۲۷۸۔ ۲۷۹۔ ۲۸۰۔ ۲۸۱۔ ۲۸۲۔ ۲۸۳۔ ۲۸۴۔ ۲۸۵۔ ۲۸۶۔ ۲۸۷۔ ۲۸۸۔ ۲۸۹۔ ۲۹۰۔ ۲۹۱۔ ۲۹۲۔ ۲۹۳۔ ۲۹۴۔ ۲۹۵۔ ۲۹۶۔ ۲۹۷۔ ۲۹۸۔ ۲۹۹۔ ۳۰۰۔ ۳۰۱۔ ۳۰۲۔ ۳۰۳۔ ۳۰۴۔ ۳۰۵۔ ۳۰۶۔ ۳۰۷۔ ۳۰۸۔ ۳۰۹۔ ۳۱۰۔ ۳۱۱۔ ۳۱۲۔ ۳۱۳۔ ۳۱۴۔ ۳۱۵۔ ۳۱۶۔ ۳۱۷۔ ۳۱۸۔ ۳۱۹۔ ۳۲۰۔ ۳۲۱۔ ۳۲۲۔ ۳۲۳۔ ۳۲۴۔ ۳۲۵۔ ۳۲۶۔ ۳۲۷۔ ۳۲۸۔ ۳۲۹۔ ۳۳۰۔ ۳۳۱۔ ۳۳۲۔ ۳۳۳۔ ۳۳۴۔ ۳۳۵۔ ۳۳۶۔ ۳۳۷۔ ۳۳۸۔ ۳۳۹۔ ۳۴۰۔ ۳۴۱۔ ۳۴۲۔ ۳۴۳۔ ۳۴۴۔ ۳۴۵۔ ۳۴۶۔ ۳۴۷۔ ۳۴۸۔ ۳۴۹۔ ۳۵۰۔ ۳۵۱۔ ۳۵۲۔ ۳۵۳۔ ۳۵۴۔ ۳۵۵۔ ۳۵۶۔ ۳۵۷۔ ۳۵۸۔ ۳۵۹۔ ۳۶۰۔ ۳۶۱۔ ۳۶۲۔ ۳۶۳۔ ۳۶۴۔ ۳۶۵۔ ۳۶۶۔ ۳۶۷۔ ۳۶۸۔ ۳۶۹۔ ۳۷۰۔ ۳۷۱۔ ۳۷۲۔ ۳۷۳۔ ۳۷۴۔ ۳۷۵۔ ۳۷۶۔ ۳۷۷۔ ۳۷۸۔ ۳۷۹۔ ۳۸۰۔ ۳۸۱۔ ۳۸۲۔ ۳۸۳۔ ۳۸۴۔ ۳۸۵۔ ۳۸۶۔ ۳۸۷۔ ۳۸۸۔ ۳۸۹۔ ۳۹۰۔ ۳۹۱۔ ۳۹۲۔ ۳۹۳۔ ۳۹۴۔ ۳۹۵۔ ۳۹۶۔ ۳۹۷۔ ۳۹۸۔ ۳۹۹۔ ۴۰۰۔ ۴۰۱۔ ۴۰۲۔ ۴۰۳۔ ۴۰۴۔ ۴۰۵۔ ۴۰۶۔ ۴۰۷۔ ۴۰۸۔ ۴۰۹۔ ۴۱۰۔ ۴۱۱۔ ۴۱۲۔ ۴۱۳۔ ۴۱۴۔ ۴۱۵۔ ۴۱۶۔ ۴۱۷۔ ۴۱۸۔ ۴۱۹۔ ۴۲۰۔ ۴۲۱۔ ۴۲۲۔ ۴۲۳۔ ۴۲۴۔ ۴۲۵۔ ۴۲۶۔ ۴۲۷۔ ۴۲۸۔ ۴۲۹۔ ۴۳۰۔ ۴۳۱۔ ۴۳۲۔ ۴۳۳۔ ۴۳۴۔ ۴۳۵۔ ۴۳۶۔ ۴۳۷۔ ۴۳۸۔ ۴۳۹۔ ۴۴۰۔ ۴۴۱۔ ۴۴۲۔ ۴۴۳۔ ۴۴۴۔ ۴۴۵۔ ۴۴۶۔ ۴۴۷۔ ۴۴۸۔ ۴۴۹۔ ۴۵۰۔ ۴۵۱۔ ۴۵۲۔ ۴۵۳۔ ۴۵۴۔ ۴۵۵۔ ۴۵۶۔ ۴۵۷۔ ۴۵۸۔ ۴۵۹۔ ۴۶۰۔ ۴۶۱۔ ۴۶۲۔ ۴۶۳۔ ۴۶۴۔ ۴۶۵۔ ۴۶۶۔ ۴۶۷۔ ۴۶۸۔ ۴۶۹۔ ۴۷۰۔ ۴۷۱۔ ۴۷۲۔ ۴۷۳۔ ۴۷۴۔ ۴۷۵۔ ۴۷۶۔ ۴۷۷۔ ۴۷۸۔ ۴۷۹۔ ۴۸۰۔ ۴۸۱۔ ۴۸۲۔ ۴۸۳۔ ۴۸۴۔ ۴۸۵۔ ۴۸۶۔ ۴۸۷۔ ۴۸۸۔ ۴۸۹۔ ۴۹۰۔ ۴۹۱۔ ۴۹۲۔ ۴۹۳۔ ۴۹۴۔ ۴۹۵۔ ۴۹۶۔ ۴۹۷۔ ۴۹۸۔ ۴۹۹۔ ۵۰۰۔ ۵۰۱۔ ۵۰۲۔ ۵۰۳۔ ۵۰۴۔ ۵۰۵۔ ۵۰۶۔ ۵۰۷۔ ۵۰۸۔ ۵۰۹۔ ۵۱۰۔ ۵۱۱۔ ۵۱۲۔ ۵۱۳۔ ۵۱۴۔ ۵۱۵۔ ۵۱۶۔ ۵۱۷۔ ۵۱۸۔ ۵۱۹۔ ۵۲۰۔ ۵۲۱۔ ۵۲۲۔ ۵۲۳۔ ۵۲۴۔ ۵۲۵۔ ۵۲۶۔ ۵۲۷۔ ۵۲۸۔ ۵۲۹۔ ۵۳۰۔ ۵۳۱۔ ۵۳۲۔ ۵۳۳۔ ۵۳۴۔ ۵۳۵۔ ۵۳۶۔ ۵۳۷۔ ۵۳۸۔ ۵۳۹۔ ۵۴۰۔ ۵۴۱۔ ۵۴۲۔ ۵۴۳۔ ۵۴۴۔ ۵۴۵۔ ۵۴۶۔ ۵۴۷۔ ۵۴۸۔ ۵۴۹۔ ۵۵۰۔ ۵۵۱۔ ۵۵۲۔ ۵۵۳۔ ۵۵۴۔ ۵۵۵۔ ۵۵۶۔ ۵۵۷۔ ۵۵۸۔ ۵۵۹۔ ۵۶۰۔ ۵۶۱۔ ۵۶۲۔ ۵۶۳۔ ۵۶۴۔ ۵۶۵۔ ۵۶۶۔ ۵۶۷۔ ۵۶۸۔ ۵۶۹۔ ۵۷۰۔ ۵۷۱۔ ۵۷۲۔ ۵۷۳۔ ۵۷۴۔ ۵۷۵۔ ۵۷۶۔ ۵۷۷۔ ۵۷۸۔ ۵۷۹۔ ۵۸۰۔ ۵۸۱۔ ۵۸۲۔ ۵۸۳۔ ۵۸۴۔ ۵۸۵۔ ۵۸۶۔ ۵۸۷۔ ۵۸۸۔ ۵۸۹۔ ۵۹۰۔ ۵۹۱۔ ۵۹۲۔ ۵۹۳۔ ۵۹۴۔ ۵۹۵۔ ۵۹۶۔ ۵۹۷۔ ۵۹۸۔ ۵۹۹۔ ۶۰۰۔ ۶۰۱۔ ۶۰۲۔ ۶۰۳۔ ۶۰۴۔ ۶۰۵۔ ۶۰۶۔ ۶۰۷۔ ۶۰۸۔ ۶۰۹۔ ۶۱۰۔ ۶۱۱۔ ۶۱۲۔ ۶۱۳۔ ۶۱۴۔ ۶۱۵۔ ۶۱۶۔ ۶۱۷۔ ۶۱۸۔ ۶۱۹۔ ۶۲۰۔ ۶۲۱۔ ۶۲۲۔ ۶۲۳۔ ۶۲۴۔ ۶۲۵۔ ۶۲۶۔ ۶۲۷۔ ۶۲۸۔ ۶۲۹۔ ۶۳۰۔ ۶۳۱۔ ۶۳۲۔ ۶۳۳۔ ۶۳۴۔ ۶۳۵۔ ۶۳۶۔ ۶۳۷۔ ۶۳۸۔ ۶۳۹۔ ۶۴۰۔ ۶۴۱۔ ۶۴۲۔ ۶۴۳۔ ۶۴۴۔ ۶۴۵۔ ۶۴۶۔ ۶۴۷۔ ۶۴۸۔ ۶۴۹۔ ۶۵۰۔ ۶۵۱۔ ۶۵۲۔ ۶۵۳۔ ۶۵۴۔ ۶۵۵۔ ۶۵۶۔ ۶۵۷۔ ۶۵۸۔ ۶۵۹۔ ۶۶۰۔ ۶۶۱۔ ۶۶۲۔ ۶۶۳۔ ۶۶۴۔ ۶۶۵۔ ۶۶۶۔ ۶۶۷۔ ۶۶۸۔ ۶۶۹۔ ۶۷۰۔ ۶۷۱۔ ۶۷۲۔ ۶۷۳۔ ۶۷۴۔ ۶۷۵۔ ۶۷۶۔ ۶۷۷۔ ۶۷۸۔ ۶۷۹۔ ۶۸۰۔ ۶۸۱۔ ۶۸۲۔ ۶۸۳۔ ۶۸۴۔ ۶۸۵۔ ۶۸۶۔ ۶۸۷۔ ۶۸۸۔ ۶۸۹۔ ۶۹۰۔ ۶۹۱۔ ۶۹۲۔ ۶۹۳۔ ۶۹۴۔ ۶۹۵۔ ۶۹۶۔ ۶۹۷۔ ۶۹۸۔ ۶۹۹۔ ۷۰۰۔ ۷۰۱۔ ۷۰۲۔ ۷۰۳۔ ۷۰۴۔ ۷۰۵۔ ۷۰۶۔ ۷۰۷۔ ۷۰۸۔ ۷۰۹۔ ۷۱۰۔ ۷۱۱۔ ۷۱۲۔ ۷۱۳۔ ۷۱۴۔ ۷۱۵۔ ۷۱۶۔ ۷۱۷۔ ۷۱۸۔ ۷۱۹۔ ۷۲۰۔ ۷۲۱۔ ۷۲۲۔ ۷۲۳۔ ۷۲۴۔ ۷۲۵۔ ۷۲۶۔ ۷۲۷۔ ۷۲۸۔ ۷۲۹۔ ۷۳۰۔ ۷۳۱۔ ۷۳۲۔ ۷۳۳۔ ۷۳۴۔ ۷۳۵۔ ۷۳۶۔ ۷۳۷۔ ۷۳۸۔ ۷۳۹۔ ۷۴۰۔ ۷۴۱۔ ۷۴۲۔ ۷۴۳۔ ۷۴۴۔ ۷۴۵۔ ۷۴۶۔ ۷۴۷۔ ۷۴۸۔ ۷۴۹۔ ۷۵۰۔ ۷۵۱۔ ۷۵۲۔ ۷۵۳۔ ۷۵۴۔ ۷۵۵۔ ۷۵۶۔ ۷۵۷۔ ۷۵۸۔ ۷۵۹۔ ۷۶۰۔ ۷۶۱۔ ۷۶۲۔ ۷۶۳۔ ۷۶۴۔ ۷۶۵۔ ۷۶۶۔ ۷۶۷۔ ۷۶۸۔ ۷۶۹۔ ۷۷۰۔ ۷۷۱۔ ۷۷۲۔ ۷۷۳۔ ۷۷۴۔ ۷۷۵۔ ۷۷۶۔ ۷۷۷۔ ۷۷۸۔ ۷۷۹۔ ۷۸۰۔ ۷۸۱۔ ۷۸۲۔ ۷۸۳۔ ۷۸۴۔ ۷۸۵۔ ۷۸۶۔ ۷۸۷۔ ۷۸۸۔ ۷۸۹۔ ۷۹۰۔ ۷۹۱۔ ۷۹۲۔ ۷۹۳۔ ۷۹۴۔ ۷۹۵۔ ۷۹۶۔ ۷۹۷۔ ۷۹۸۔ ۷۹۹۔ ۸۰۰۔ ۸۰۱۔ ۸۰۲۔ ۸۰۳۔ ۸۰۴۔ ۸۰۵۔ ۸۰۶۔ ۸۰۷۔ ۸۰۸۔ ۸۰۹۔ ۸۱۰۔ ۸۱۱۔ ۸۱۲۔ ۸۱۳۔ ۸۱۴۔ ۸۱۵۔ ۸۱۶۔ ۸۱۷۔ ۸۱۸۔ ۸۱۹۔ ۸۲۰۔ ۸۲۱۔ ۸۲۲۔ ۸۲۳۔ ۸۲۴۔ ۸۲۵۔ ۸۲۶۔ ۸۲۷۔ ۸۲۸۔ ۸۲۹۔ ۸۳۰۔ ۸۳۱۔ ۸۳۲۔ ۸۳۳۔ ۸۳۴۔ ۸۳۵۔ ۸۳۶۔ ۸۳۷۔ ۸۳۸۔ ۸۳۹۔ ۸۴۰۔ ۸۴۱۔ ۸۴۲۔ ۸۴۳۔ ۸۴۴۔ ۸۴۵۔ ۸۴۶۔ ۸۴۷۔ ۸۴۸۔ ۸۴۹۔ ۸۵۰۔ ۸۵۱۔ ۸۵۲۔ ۸۵۳۔ ۸۵۴۔ ۸۵۵۔ ۸۵۶۔ ۸۵۷۔ ۸۵۸۔ ۸۵۹۔ ۸۶۰۔ ۸۶۱۔ ۸۶۲۔ ۸۶۳۔ ۸۶۴۔ ۸۶۵۔ ۸۶۶۔ ۸۶۷۔ ۸۶۸۔ ۸۶۹۔ ۸۷۰۔ ۸۷۱۔ ۸۷۲۔ ۸۷۳۔ ۸۷۴۔ ۸۷۵۔ ۸۷۶۔ ۸۷۷۔ ۸۷۸۔ ۸۷۹۔ ۸۸۰۔ ۸۸۱۔ ۸۸۲۔ ۸۸۳۔ ۸۸۴۔ ۸۸۵۔ ۸۸۶۔ ۸۸۷۔ ۸۸۸۔ ۸۸۹۔ ۸۹۰۔ ۸۹۱۔ ۸۹۲۔ ۸۹۳۔ ۸۹۴۔ ۸۹۵۔ ۸۹۶۔ ۸۹۷۔ ۸۹۸۔ ۸۹۹۔ ۹۰۰۔ ۹۰۱۔ ۹۰۲۔ ۹۰۳۔ ۹۰۴۔ ۹۰۵۔ ۹۰۶۔ ۹۰۷۔ ۹۰۸۔ ۹۰۹۔ ۹۱۰۔ ۹۱۱۔ ۹۱۲۔ ۹۱۳۔ ۹۱۴۔ ۹۱۵۔ ۹۱۶۔ ۹۱۷۔ ۹۱۸۔ ۹۱۹۔ ۹۲۰۔ ۹۲۱۔ ۹۲۲۔ ۹۲۳۔ ۹۲۴۔ ۹۲۵۔ ۹۲۶۔ ۹۲۷۔ ۹۲۸۔ ۹۲۹۔ ۹۳۰۔ ۹۳۱۔ ۹۳۲۔ ۹۳۳۔ ۹۳۴۔ ۹۳۵۔ ۹۳۶۔ ۹۳۷۔ ۹۳۸۔ ۹۳۹۔ ۹۴۰۔ ۹۴۱۔ ۹۴۲۔ ۹۴۳۔ ۹۴۴۔ ۹۴۵۔ ۹۴۶۔ ۹۴۷۔ ۹۴۸۔ ۹۴۹۔ ۹۵۰۔ ۹۵۱۔ ۹۵۲۔ ۹۵۳۔ ۹۵۴۔ ۹۵۵۔ ۹۵۶۔ ۹۵۷۔ ۹۵۸۔ ۹۵۹۔ ۹۶۰۔ ۹۶۱۔ ۹۶۲۔ ۹۶۳۔ ۹۶۴۔ ۹۶۵۔ ۹۶۶۔ ۹۶۷۔ ۹۶۸۔ ۹۶۹۔ ۹۷۰۔ ۹۷۱۔ ۹۷۲۔ ۹۷۳۔ ۹۷۴۔ ۹۷۵۔ ۹۷۶۔ ۹۷۷۔ ۹۷۸۔ ۹۷۹۔ ۹۸۰۔ ۹۸۱۔ ۹۸۲۔ ۹۸۳۔ ۹۸۴۔ ۹۸۵۔ ۹۸۶۔ ۹۸۷۔ ۹۸۸۔ ۹۸۹۔ ۹۹۰۔ ۹۹۱۔ ۹۹۲۔ ۹۹۳۔ ۹۹۴۔ ۹۹۵۔ ۹۹۶۔ ۹۹۷۔ ۹۹۸۔ ۹۹۹۔ ۱۰۰۰۔ ۱۰۰۱۔ ۱۰۰۲۔ ۱۰۰۳۔ ۱۰۰۴۔ ۱۰۰۵۔ ۱۰۰۶۔ ۱۰۰۷۔ ۱۰۰۸۔ ۱۰۰۹۔ ۱۰۱۰۔ ۱۰۱۱۔ ۱۰۱۲۔ ۱۰۱۳۔ ۱۰۱۴۔ ۱۰۱۵۔ ۱۰۱۶۔ ۱۰۱۷۔ ۱۰۱۸۔ ۱۰۱۹۔ ۱۰۲۰۔ ۱۰۲۱۔ ۱۰۲۲۔ ۱۰۲۳۔ ۱۰۲۴۔ ۱۰۲۵۔ ۱۰۲۶۔ ۱۰۲۷۔ ۱۰۲۸۔ ۱۰۲۹۔ ۱۰۳۰۔ ۱۰۳۱۔ ۱۰۳۲۔ ۱۰۳۳۔ ۱۰۳۴۔ ۱۰۳۵۔ ۱۰۳۶۔ ۱۰۳۷۔ ۱۰۳۸۔ ۱۰۳۹۔ ۱۰۴۰۔ ۱۰۴۱۔ ۱۰۴۲۔ ۱۰۴۳۔ ۱۰۴۴۔ ۱۰۴۵۔ ۱۰۴۶۔ ۱۰۴۷۔ ۱۰۴۸۔ ۱۰۴۹۔ ۱۰۵۰۔ ۱۰۵۱۔ ۱۰۵۲۔ ۱۰۵۳۔ ۱۰۵۴۔ ۱۰۵۵۔ ۱۰۵۶۔ ۱۰۵۷۔ ۱۰۵۸۔ ۱۰۵۹۔ ۱۰۶۰۔ ۱۰۶۱۔ ۱۰۶۲۔ ۱۰۶۳۔ ۱۰۶۴۔ ۱۰۶۵۔ ۱۰۶۶۔ ۱۰۶۷۔ ۱۰۶۸۔ ۱۰۶۹۔ ۱۰۷۰۔ ۱۰۷۱۔ ۱۰۷۲۔ ۱۰۷۳۔ ۱۰۷۴۔ ۱۰۷۵۔ ۱۰۷۶۔ ۱۰۷۷۔ ۱۰۷۸۔ ۱۰۷۹۔ ۱۰۸۰۔ ۱۰۸۱۔ ۱۰۸۲۔ ۱۰۸۳۔ ۱۰۸۴۔ ۱۰۸۵۔ ۱۰۸۶۔ ۱۰۸۷۔ ۱۰۸۸۔ ۱۰۸۹۔ ۱۰۹۰۔ ۱۰۹۱۔ ۱۰۹۲۔ ۱۰۹۳۔ ۱۰۹۴۔ ۱۰۹۵۔ ۱۰۹۶۔ ۱۰۹۷۔ ۱۰۹۸۔ ۱۰۹۹۔ ۱۱۰۰۔ ۱۱۰۱۔ ۱۱۰۲۔ ۱۱۰۳۔ ۱۱۰۴۔ ۱۱۰۵۔ ۱۱۰۶۔ ۱۱۰۷۔ ۱۱۰۸۔ ۱۱۰۹۔ ۱۱۱۰۔ ۱۱۱۱۔ ۱۱۱۲۔ ۱۱۱۳۔ ۱۱۱۴۔ ۱۱۱۵۔ ۱۱۱۶۔ ۱۱۱۷۔ ۱۱۱۸۔ ۱۱۱۹۔ ۱۱۲۰۔ ۱۱۲۱۔ ۱۱۲۲۔ ۱۱۲۳۔ ۱۱۲۴۔ ۱۱۲۵۔ ۱۱۲۶۔ ۱۱۲۷۔ ۱۱۲۸۔ ۱۱۲۹۔ ۱۱۳۰۔ ۱۱۳۱۔ ۱۱۳۲۔ ۱۱۳۳۔ ۱۱۳۴۔ ۱۱۳۵۔ ۱۱۳۶۔ ۱۱۳۷۔ ۱۱۳۸۔ ۱۱۳۹۔ ۱۱۴۰۔ ۱۱۴۱۔ ۱۱۴۲۔ ۱۱۴۳۔ ۱۱۴۴۔ ۱۱۴۵۔ ۱۱۴۶۔ ۱۱۴۷۔ ۱۱۴۸۔ ۱۱۴۹۔ ۱۱۵۰۔ ۱۱۵۱۔ ۱۱۵۲۔ ۱۱۵۳۔ ۱۱۵۴۔ ۱۱۵۵۔ ۱۱۵۶۔ ۱۱۵۷۔ ۱۱۵۸۔ ۱۱۵۹۔ ۱۱۶۰۔ ۱۱۶۱۔ ۱۱۶۲۔ ۱۱۶۳۔ ۱۱۶۴۔ ۱۱۶۵۔ ۱۱۶۶۔ ۱۱۶۷۔ ۱۱۶۸۔ ۱۱۶۹۔ ۱۱۷۰۔ ۱۱۷۱۔ ۱۱۷۲۔ ۱۱۷۳۔ ۱۱۷۴۔ ۱۱۷۵۔ ۱۱۷۶۔ ۱۱۷۷۔ ۱۱۷۸۔ ۱۱۷۹۔ ۱۱۸۰۔ ۱۱۸۱۔ ۱۱۸۲۔ ۱۱۸۳۔ ۱۱۸۴۔ ۱۱۸۵۔ ۱۱۸۶۔ ۱۱۸۷۔ ۱۱۸۸۔ ۱۱۸۹۔ ۱۱۹۰۔ ۱۱۹۱۔ ۱۱۹۲۔ ۱۱۹۳۔ ۱۱۹۴۔ ۱۱۹۵۔ ۱۱۹۶۔ ۱۱۹۷۔ ۱۱۹۸۔ ۱۱۹۹۔ ۱۲۰۰۔ ۱۲۰۱۔ ۱۲۰۲۔ ۱۲۰۳۔ ۱۲۰۴۔ ۱۲۰۵۔ ۱۲۰۶۔ ۱۲۰۷۔ ۱۲۰۸۔ ۱۲۰۹۔ ۱۲۱۰۔ ۱۲۱۱۔ ۱۲۱۲۔ ۱۲۱۳۔ ۱۲۱۴۔ ۱۲۱۵۔ ۱۲۱۶۔ ۱۲۱۷۔ ۱۲۱۸۔ ۱۲۱۹۔ ۱۲۲۰۔ ۱۲۲۱۔ ۱۲۲۲۔ ۱۲۲۳۔ ۱۲۲۴۔ ۱۲۲۵۔ ۱۲۲۶۔ ۱۲۲۷۔ ۱۲۲۸۔ ۱۲۲۹۔ ۱۲۳۰۔ ۱۲۳۱۔ ۱۲۳۲۔ ۱۲۳۳۔ ۱۲۳۴۔ ۱۲۳۵۔ ۱۲۳۶۔ ۱۲۳۷۔ ۱۲۳۸۔ ۱۲۳۹۔ ۱۲۴۰۔ ۱۲۴۱۔ ۱۲۴۲۔ ۱۲۴۳۔ ۱۲۴۴۔ ۱۲۴۵۔ ۱۲۴۶۔ ۱۲۴۷۔ ۱۲۴۸۔ ۱۲۴۹۔ ۱۲۵۰۔ ۱۲۵۱۔ ۱۲۵۲۔ ۱۲۵۳۔ ۱۲۵۴۔ ۱۲۵۵۔ ۱۲۵۶۔ ۱۲۵۷۔ ۱۲۵۸۔ ۱۲۵۹۔ ۱۲۶۰۔ ۱۲۶۱۔ ۱۲۶۲۔ ۱۲۶۳۔ ۱۲۶۴۔ ۱۲۶۵۔ ۱۲۶۶۔ ۱۲۶۷۔ ۱۲۶۸۔ ۱۲۶۹۔ ۱۲۷۰۔ ۱۲۷۱۔ ۱۲۷۲۔ ۱۲۷۳۔ ۱۲۷۴۔ ۱۲۷۵۔ ۱۲۷۶۔ ۱۲۷۷۔ ۱۲۷۸۔ ۱۲۷۹۔ ۱۲۸۰۔ ۱۲۸۱۔ ۱۲۸۲۔ ۱۲۸۳۔ ۱۲۸۴۔ ۱۲۸۵۔ ۱۲۸۶۔ ۱۲۸۷۔ ۱۲۸۸۔ ۱۲۸۹۔ ۱۲۹۰۔ ۱۲۹۱۔ ۱۲۹۲۔ ۱۲۹۳۔ ۱۲۹۴۔ ۱۲۹۵۔ ۱۲۹۶۔ ۱۲۹۷۔ ۱۲۹۸۔ ۱۲۹۹۔ ۱۳۰۰۔ ۱۳۰۱۔ ۱۳۰۲۔ ۱۳۰۳۔ ۱۳۰۴۔ ۱۳۰۵۔ ۱۳۰۶۔ ۱۳۰۷۔ ۱۳۰۸۔ ۱۳۰۹۔ ۱۳۱۰۔ ۱۳۱۱۔ ۱۳۱۲۔ ۱۳۱۳۔ ۱۳۱۴۔ ۱۳۱۵۔ ۱۳۱۶۔ ۱۳۱۷۔ ۱۳۱۸۔ ۱۳۱۹۔ ۱۳۲۰۔ ۱۳۲۱۔ ۱۳۲۲۔ ۱۳۲۳۔ ۱۳۲۴۔ ۱۳۲۵۔ ۱۳۲۶۔ ۱۳۲۷۔ ۱۳۲۸۔ ۱۳۲۹۔ ۱۳۳۰۔ ۱۳۳۱۔ ۱۳۳۲۔ ۱۳۳۳۔ ۱۳۳۴۔ ۱۳۳۵۔ ۱۳۳۶۔ ۱۳۳۷۔ ۱۳۳۸۔ ۱۳۳۹۔ ۱۳۴۰۔ ۱۳۴۱۔ ۱۳۴۲۔ ۱۳۴۳۔ ۱۳۴۴۔ ۱۳۴۵۔ ۱۳۴۶۔ ۱۳۴۷۔ ۱۳۴۸۔ ۱۳۴۹۔ ۱۳۵۰۔ ۱۳۵۱۔ ۱۳۵۲۔ ۱۳۵۳۔ ۱۳۵۴۔ ۱۳۵۵۔ ۱۳۵۶۔ ۱۳۵۷۔ ۱۳۵۸۔ ۱۳۵۹۔ ۱۳۶۰۔ ۱۳۶۱۔ ۱۳۶۲۔ ۱۳۶۳۔ ۱۳۶۴۔ ۱۳۶۵۔ ۱۳۶۶۔ ۱۳۶۷۔ ۱۳۶۸۔ ۱۳۶۹۔ ۱۳۷۰۔ ۱۳۷۱۔ ۱۳۷۲۔ ۱۳۷۳۔ ۱۳۷۴۔ ۱۳۷۵۔ ۱۳۷۶۔ ۱۳۷۷۔ ۱۳۷۸۔ ۱۳۷۹۔ ۱۳۸۰۔ ۱۳۸۱۔ ۱۳۸۲۔ ۱۳۸۳۔ ۱۳۸۴۔ ۱۳۸۵۔ ۱۳۸۶۔ ۱۳۸۷۔ ۱۳۸۸۔ ۱۳۸۹۔ ۱۳۹۰۔ ۱۳۹۱۔ ۱۳۹۲۔ ۱۳۹۳۔ ۱۳۹۴۔ ۱۳۹۵۔ ۱۳۹۶۔ ۱۳۹۷۔ ۱۳۹۸۔ ۱۳۹۹۔ ۱۴۰۰۔ ۱۴۰۱۔ ۱۴۰۲۔ ۱۴۰۳۔ ۱۴۰۴۔

## اما بعد

پس عرض کرتا ہے، امیدوار رحمتہ رب جلیل، محمد اسماعیل کہ حق تعالیٰ کی اجمالی معرفت بنام طاعتوں کے پتہ ہے، در نیکیوں کے مرغزاروں کا وہ پانی ہے، اسی طرح ذات الہی کی تفصیل معرفت عبادتوں کے باغ کا ثمرہ ہے اور بھلائیوں کے سبزہ زاروں کی بلند چوٹی ہے اس معرفت کی یافتہ تحصیل کے لئے حرار کی جماعتیں کھڑی ہوتی رہی ہیں اور مختلف اقوام کے شہسواروں نے اس میدان میں بھٹبھٹے کئے ہیں اور ایسا کیوں نہ ہوتا چشمہ تیسری پر لڑگوں کا شہساز ایک قدرتی بات ہے۔

خصوصاً، صوفیہ مافیہ کے حوالہ کا ان لوگوں میں بڑا مقام عالی ہے اس سلسلہ میں انہیں بالادستی کا امتیاز حاصل ہے، قوم کے شہسازوں میں ان بزرگوں کے حد و تک پہنچنے میں کوئی بھی کامیاب نہ ہو سکا۔ خود بخود بھی تدبیروں سے انہوں نے کام لیا ہوا ہر ہر اہل ہزارہ قسم کے ساتھ میدان میں اتارے، وہ اپنے توجہ کے خبروں کے سننے کا چہرے شوق ہو چاہے کہ ان ہی بزرگوں کی وہ خبریں سننے اور دوسروں کے نقش قدم پر چھٹی ہو وہ ان ہی کے نقش قدم پر چھنے کی کوشش کرے، کیونکہ یہی وہ لوگ ہیں جن کے منشیں کسی ناکام و نامرد نہیں ہوتے، اور ان کے وابستوں میں جو شریک ہو اس نے کبھی کوئی خطرہ محسوس نہیں کیا کیونکہ اپنی ذمہ داریوں کی خلاف ورزی بزرگوں کی، اس جماعت نے کبھی نہیں کی ان کے طور و طریق پرکتہ چینی نہیں کی گئی، بارش کے سانس نے ہاتھ بچھا دیا وہ سیراب ہو گا اور آدمی اسی کے ساتھ رہتا ہے جسے وہ محبوب رکھتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ توفیق کے بادشاہ نے میری بھی یقین اور تحقیق کے حاصل کرنے میں وہ نمانی فرمائی اسی سلسلہ میں لمعات اور سطحات اور ان ہی جیسی مختصر کتابوں کے مطالعہ کا موقع مجھے میسر آیا، یہ کتابیں بفضل حق غفر اللہ تقیہ، اعظم، حکماء، امام العرفاء شیخ ابوالفتح کی تصنیفیں ہیں، خدا ان کے فیض و برکات سے مستفید ہونے کی ہمیں سعادت نصیب کرے۔

ان کتابوں میں مجھ جیسے آدمی کو جو چیزیں مل سکتی تھیں ان سے واقف ہوا اور چیزوں کے سمجھنے کی اس حد تک میں نے کوشش کی جس حد تک مجھ جیسے دگ ان کو سمجھ سکتے ہیں، نیز ان مختلف فوائد سے بھی استفادہ ہونے کا مجھے موقع ملا جنہیں اس سمندر بے کراں جہل ظلام رئیس بنیاد سے فہرہ فرمایا ہے، ہوشیخ اکبر کے نام سے دنیا میں مشہور ہیں، اور طبقہ صوفیہ کے ہوتا ہے شیخ و پیشوا ہیں اسی کے ساتھ حق تعالیٰ نے جو باتیں امام ربانی، غوث صمدانی، امام احمد رضا، اندہ تعالیٰ عنہ سے بیان کر دانی ہیں ان سے بھی میں نے آگاہی حاصل کی یعنی وہی امام ربانی جنہیں خدا نے ارشاد کے منصب پر سرفراز فرمایا ہے، در متوں کو میدھی راہ ان کے ذریعہ سے دکھائی، معرفت و یقین والوں کے قلوب جس سے سوز ہوئے اور ملت دین کی عہدہ کا کام خدا نے جن سے یہ پھر



حق تعالیٰ ان کے احسانات میں جن سے یہ بندہ سرخرازا کیا گیا ہے، ایک بڑا احسان یہ بھی ہوا کہ میں ان لوگوں کے درمیان پیدا کیا گیا جو ہدایت کے بلند چھتندے ہیں، اور تقویٰ و پارسائی کے ائمہ ہیں علماء عظام اور عرفاء کرام میں جن کا شمار ہے یعنی نسبتاً جو میرے چچا اور تعلیمائے میرے آبا رہیں اللہ کے پاس وہی بزرگ میرے وسائل ہیں اور خدا کے نزدیک وہی میرے شقیع و سفارشی ہیں، ان ہی اماموں کی میں، اقتدار کرتا ہوں اور ان ہی کی روشنی میں راہ پاتا ہوں، حق و یقین کی راہوں میں وہی میرے رہنما ہیں دنیا و دین میں وہی میرے سرور و پیشوا ہیں، ان کے سرفانی کو خدا تعالیٰ عطا فرمائے اور ان کے سرزانی سے مجھے تقدس عطا کرے بہر حال ان ہی نے اپنے اپنے میں نے اپنے چلوؤں میں پانی اس حد تک بھرا ہے جس حد تک میرے ہاتھوں میں گنجائش تھی، اور ان ہی کی روشنیوں کو میں نے جذب کرنے کی کوشش اس حد تک کی ہے جس حد تک میں ان کے جذب کرنے کی اپنے اندر صلاحیت رکھتا تھا۔

پھر جب قدر نے افضل المحققین کے علقہ سے مجھے زندگی بخشی اور فخر المذہبیین کے نور سے مجھے منور کیا اور اس کے ساتھ مذکورہ بالا اکابر سے میں مستفید ہوا۔ میں نے چاہا کہ اس فن کے مبادی کی راہ ایک چراغ روشن کروں، جس کی روشنی میں چلنے والے راستہ کو دیکھ سکیں اور مقدمات کے زمینوں پر ایک سیر بھی رکھوں، جس پر ڈھونڈنے والے چڑھ سکتے ہوں، اسی غرض کو پیش نظر رکھ کر میں نے ایک رسالہ تالیف کیا، ان دو چیزوں کے بیچ میں یعنی تجربہ اور معائنہ سے جو باتیں ظاہر ہوئی ہیں وہ بیان کرنے والوں کے بیان سے جو باتیں ثابت ہوئی ہیں اس کی حیثیت برزخ کی ہے یا یوں سمجھو کہ ارباب کشف میں جن امور کے پانے میں کامیاب ہوئے ہیں اور دلیل و برہان والے جن نتیجوں تک پہنچتے ہیں ان دونوں کے درمیان یہ رسالہ حلقہ اتصال کا کام (انجام) دے گا۔ یہاں اس امر کا اظہار ضروری ہے کہ اپنے اس رسالہ میں جن مضامین کو میں نے درج کیا ہے، اگرچہ بجنسہ اپنے ائمہ سے ان کو نہیں حاصل کیا ہے لیکن ان ائمہ سے جو کچھ بھی مجھے ملا ہے، وہ ہی دراصل اس درخت کی جڑ اور اس عقل کا ثمر ہے کہ **لَا تَقْنَأُ الْعَيْنَةُ** ہو عرتھا و حسن نبات الارض من کوم البذر و دینی درخت زنج سے یوں ہی نکلتا ہے دراصل زنج کا ریشہ ہی ہوتا ہے، واقعہ یہ ہے کہ زمین کے نباتات کا حسن زنج کی خوبی پر مبنی ہے لیکن باری ہر زمین کی خصوصیت کو بھی اس جز میں ضرور دخل ہوتا ہے جو اس پر ہوا ہوتی ہے اور کہنے میں جو صورتیں چھپی ہیں، ان میں وہ رنگ بھی ضرور شریک ہو جاتا ہے جس سے

آئینہ رنگیں ہوتے ہیں۔ پس سمجھنا چاہئے کہ اس رسالہ میں جو باتیں درست اور ٹھیک ہوں، تو وہ خدا کی طرف سے ہیں اور کوئی ائمہ کی طرف سے اور جو چیزیں اس میں غلط سمجھ و نسیان کی راہ سے درج ہو گئی ہیں ان کو میری طرف سے اور شیطان کی طرف سے خیال کرنا چاہئے میں نے اس کتاب کا نام "العبقات" رکھا ہے۔ اشارہ اس کی طرف ہے کہ لمعات اور سطعات ہذا گورہ بالا کتابوں کی خوشبو اس کی راہ سے پھیلائی گئی ہے، میں اس کا مدعی نہیں ہوں کہ ان مستحقین یعنی سطعات و لمعات کے سلسلہ میں اس کتاب کو بھی شمار کرنا چاہئے اور جس چیز کا مجھے حق نہیں ہے اس کا دعویٰ کیسے کر سکتا ہوں، بلکہ سمجھنا چاہئے کہ عقلی علوم سے عربی ادب کے فنون کا جو تعلق ہے یا عقلی فنون سے منطق کے قوانین کی جو نسبت یہی تعلق یہی نسبت ان کتابوں سے میرے اس رسالہ کو ہی، میں نے اس کتاب کو متون ڈھنگ پر لکھا ہے اور خیال یہ ہے کہ اس کی شرح بھی بعد کو انشاء اللہ کروں گا ایسی شرح جس سے آنکھیں ٹھنڈی ہوں، اس کتاب کو میں نے ایک مقدمہ چار اشعاروں اور ایک غارتہ پر مرتب کیا ہے۔

حسبى الله ونعم الوكيل لا حول ولا قوة الا بالله العلى العظيم۔



## حقیقہ (۱)

انسان کے علمی ذرائع یعنی معلومات حاصل کرنے کے تین طریقے ہیں، محسوسات سے معلومات کا اخذ کرنا یہ پہلا طریقہ ہے، دوسرا طریقہ وہ ہے جس میں شیخین چیزوں کا علم جو مجہول اور نامعلوم میں، معلومات سے حاصل کیا جاتا ہے، اور غیب سے علم پایا جاتے ہیں، باغیب بھی کہتے ہیں، یہی علم کا تیسرا طریقہ ہے پھر محسوسات سے جو علم حاصل ہوتا ہے، اگر اس کا تعلق کسی ایسی شخصی جزئی صورت سے ہو جو مادی عوارض اور اوصاف سے موصوف ہو تو اس وقت یہ دیکھا جائے گا کہ مادے کا عالم اور جاننے والے کے سامنے رہتا اس میں ضروری ہے یا نہیں، اگر مادے کا سامنے رہنا ضروری ہو تو اس علم کا نام احساس ہے، اور مادہ کے سامنے رہے بغیر اس جزئی صورت کا علم عالم میں اگر پایا جائے تو اس کا نام تحیل ہے۔

اور جزئی صورت کا مادی عوارض سے اگر متصف نہ ہو تو جو علم اس کے ساتھ متعلق ہوگا اس کا نام تو ہم ہے لیکن بجائے جزئی ہونے کے صورت اگر کلی ہو، تو جو علم اس سے متعلق ہوگا اسی کا نام تعقل ہے۔

پھر یہی عقلی صورتیں جو تعقل کی راہ سے حاصل ہوتی ہیں، اگر ایسی ہیں جن میں محسوسات سے حاصل کیا گیا ہو، تو جو قضیے اور حیلے ان عقلی صورتوں کی ترکیب سے بنتے ہیں، ان ہی قضیوں کو مدبھییات کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے

باقی حکم کا وہ طریقہ جس میں نامعلوم اور مجہول چیزوں کا علم معلومات کے ذریعہ سے حاصل کیا جاتا ہے، اس کے متعلق یہ دیکھنا چاہئے کہ معلومات سے مجہولات کی طرف آدمی کا

سہا یہی صورت جس مادہ میں پائی جا رہی ہو، مثلاً نیک کی صورت گشت پرست و بزم کے مادے میں گری کی صورت، نیک کی صورت گشت پرست و بزم کے مادے میں گری کی صورت۔

ذہن اچانک اور ذوق منتقل ہونے یا اچانک سن بلکہ آہستہ آہستہ تدریجی طور پر یہ منتقلی عمل میں آتی ہے دوسری صورت یعنی تدریجی رفتار کے ساتھ ذہن کا معلومات سے جہولات کی طرف منتقل ہونے کا نام نظر ہے اور جس نامعلوم بات کا علم اس طریقہ سے حاصل ہوتا ہے اسے نظری کہتے ہیں اور پہلی صورت یعنی ذوق کسی معلوم بات سے آدمی کو کسی جہول اور نامعلوم حقیقت کا علم حاصل ہو جائے تو اس کا نام حدس ہے اور جس چیز کا علم اس طریقہ سے حاصل ہوتا ہے اسے حدی کہتے ہیں۔  
 باقی غیبی علم ماننے کا جو طریقہ ہے اسی کے ذیل میں وحی، تحدیث، تفہیم، ذوق، معرفت، علم لدنی، شہادہ، وجدان، معنوی، تجلیات، کشف، عالم مثال کے ساتھ اتصال و ربط، صورتی تجلیات، صیسی چیزیں داخل ہیں۔  
 ذوق سے جو چیزیں حاصل ہوتی ہیں ان ہی کی تفصیل کا نام حکمت ہے اور معرفت کی ماہ سے حاصل شدہ امور کی تفصیل کا نام فن حقائق ہے۔  
 جن اصطلاحات کا تذکرہ غیبی علوم کے سلسلہ میں کیا گیا ہے ان کے معانی اور مطالب کا تذکرہ عنقریب آئندہ کیا جائے گا ابھی اس کا انتظار کرو۔  
 بعض ذوق وحی کے سوا سارے علوم جو غیب سے حاصل کئے جاتے ہیں ان سب کی تعبیر کشف اور اہام کے الفاظ سے ہو کر کرتے ہیں۔

## عقیدہ (۲)

معصوم کے خبر دینے سے جو علم حاصل ہوتا ہے یعنی عموماً جسے علوم نقلیہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، دراصل علم کی یہ قسم نظریات ہی کے سلسلہ میں داخل ہے۔  
 کیونکہ معلومات جو معصوم کے ذریعہ سے حاصل ہوتے ہیں ان پر اعتماد کرنے اور ان کے ماننے کی وجہ بھی یہی ہوتی ہے کہ آدمی کی عقل ان کے متعلق اپنے اندر مقدمات کو اس طریقہ سے گویا مرتب کرتی ہے، یعنی فیصلوں کو کیا جاتا ہے کہ یہ ایسی بات ہے جس کی خبر معصوم نے دی ہے، اور ہر وہ خبر جو معصوم سے ملی ہو چونکہ وہ واقعہ کے مطابق ہوتی ہے (یہ ثابت ہوگا کہ یہ خبر بھی واقعہ کے مطابق ہے) اب ظاہر ہے کہ ان دونوں مقدماتوں سے



پہلا مقدمہ یعنی صفری ہے اس کا تعلق تو معنیات سے ہے۔

لیکن دوسرا مقدمہ جو کبریٰ ہے یقیناً یہ بالکل ایک استدلالی چیز ہے اس لئے چاہئے تو یہی تھا کہ پیغمبروں سے جو معلومات حاصل ہوئے ہیں ان کا شمار نظریات ہی میں کیا جاتا ہے لیکن معلومات کا یہ ذخیرہ چونکہ ایسا ذخیرہ ہے جو بکائے خود بے شمار علوم کا سرچشمہ بنا ہوا ہے اس سے عام نظری علوم کے مقابلہ میں اس کو ایک مستقل حیثیت عطا کی گئی ہے اور علم کا گویا یہ بھی ایک علیحدہ مستقل ذریعہ سمجھا جاتا ہے۔

پھر حواس سے جن جزئی امور کا علم حاصل ہو رہا ہے چونکہ اس کی درجہ سے آدمی کسی خاص کمال کا مستحق من قرار پاتا اور یہی حال ان قضایا کا ہے جنہیں بدھیات کہتے ہیں یعنی ان کا علم بھی انسانی کمالات کے سلسلہ میں لائق ذکر نہیں سمجھا جاتا یہی درجہ ہے جو لوگوں نے ان تمام علوم کو جو محسوسات سے حاصل ہوتے ہیں اور ان کے تمام اقسام یعنی احساس اور تحیل و تہم کو اور قضیوں کے علم کو ان علوم کے ذیل سے خارج کر دیا گیا ہے جنہیں اہمیت حاصل ہے اور خاتم الانبیاء محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وحی کا سلسلہ چونکہ منقطع ہو چکا ہے اس لئے تعلق بالغیب یعنی غیب سے علم پانے کے سلسلہ میں صرف ایک ہی چیز باقی رہ گئی ہے یعنی کشف۔ کشف سے یہاں مراد اس کے عام معنی ہیں جو وحی کے سوا تعلق بالغیب کے تمام اقسام کو حاوی ہے، بہر حال گذشتہ بالا مباحث سے اب یہ بات ثابت ہوئی کہ جس علم کو اہمیت حاصل ہے اس کے اسباب کل تین ہیں۔

تعلقل یعنی معلومات سے نامعلوم اور مجہول امور کی طرف ذہن کا منتقل ہونا ایک ذریعہ تویہ ہوا دوسرا ذریعہ نقل اور کشف تیسرا ذریعہ ہے

یہ یاد رکھنا چاہئے کہ جو علم ان اسباب سے گانہ سے حاصل ہوتا ہے خلل اور غلطی کی ہر ایک میں کافی گنجائش ہے، یعنی تعلقل کی راہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس میں خرابی

مطلوبہ ہے کہ کسی خبر کے متعلق یہ دعویٰ کہ معصوم نے اس کی اطلاع دی ہے اس کی دو ہی صورتیں ہو سکتی ہیں یعنی لوگوں نے براہ درست معصوم سے اسکو سنا ہوگا اگر معصوم کے سامنے وہ موجود تھے اور معصوم کے سامنے اگر موجود نہ تھے تو اس کے ذریعہ سے ان تک یہ خبر پہنچی ہوگی بہر حال سننے میں سماعت پر اس قسم کی خبروں کا علم چونکہ موقوف ہے اس لئے ان کے اسباب کہتے ہیں ۱۱۔

اس وجہ سے پیدا ہو سکتی ہے کہ مطلوب اور نتیجہ تک آدمی جن مقدمات کی مدد سے پہنچتا ہے۔ ان کی صورت میں بھی اور ان کے مادے میں بھی بسا اوقات نقص رہ جاتا ہے۔ اسی طرح نقل کی راہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے تو مصوم تک جس مذہب سے اس علم کو منسوب کیا جاتا ہے اس میں خرابی کبھی تو اس وجہ سے پیدا ہو جاتی ہے کہ بیان کرنے والوں کا حافظہ غلطی کرتا ہے یا راوی کسی اور وجہ سے غلطی کا شکار ہو جاتا ہے اور کبھی روایت کے راوی کے متعلق یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ قصداً وہ جھوٹ بولا ہے، میرا اشارہ ان تمام نقائص کی طرف ہے جو راویوں کے متعلق اپنے نقل میں لوگ بیان کرتے ہیں اور کبھی نقل ہی سے حاصل ہونے والے علوم کے متعلق یہ صورت بھی پیش آتی ہے کہ بنیاد پر جو بات اس خبر سے سمجھ میں آ رہی ہو اس سے انحراف کر کے بغیر کسی معقول وجہ کے دوسرا مطلب اس سے ثابت کرنے کی کوشش کی گئی ہے، حالانکہ کوئی خاص قرینہ بھی وہاں ایسا نہیں پایا جاتا، اسے ظاہر مطلب کے چھوڑنے کے سبب ٹھیرایا جاسکتا ہو۔

اسی طرح کشف کی راہ سے جو معلومات حاصل ہوتے ہیں سو جن اور انس میں شیطانی طبائع رکھنے والوں کی اندرونی مداخلت سے ان میں بھی خرابی پیدا ہونے کی گنجائش رہتی ہے، اصطلاحاً جسے شیطانیہ کی دراندازی سے موسوم کیا گیا ہے اور کبھی ان میں خرابی ان امور کی وجہ سے بھی پیدا ہوتی ہے، جو صاحب کشف کے دل و دماغ میں عادتاً محفوظ ہوتے ہیں یعنی کشفی معلومات اور عادتوں و مخزونات باہم گڈمڈ خلط ملط ہو جاتے ہیں، کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ صاحب کشف میں اس کی صلاحیت نہیں ہوتی کہ جو بات اس پر کھونی گئی ہے، اس کے تمام پہلوؤں کا جیسا کہ چاہئے احاطہ کر سکتا ہو، عنقریب ان امور کی تفصیل ہم آئندہ بھی کریں گے۔

بہر حال نقائص کی گنجائش کے باوجود یہ واقعہ ہے کہ جن چیزوں کی دراندازیوں سے خلل پیدا ہوتا ہے، اگر ان سے راستہ صاف ہو تو پھر علم کے یہ تینوں ذرائع ایسے ذرائع ہیں کہ جو معلومات اور نتائج ان کی راہوں سے حاصل ہوتے ہیں ان میں کسی قسم کے متضاد اور مخالفت کا پایا جانا ناممکن ہے، کیونکہ اگر ایسا ہو گا تو گویا یہ ماننا پڑے گا کہ حقیقی واقعات میں بھی متضاد اور مخالفت کا پایا جانا ممکن ہے، ظاہر ہے کہ ایسا نہیں ہو سکتا (یعنی دو متضاد نتائج واقعی نہیں



ہو سکتے ان میں سے کسی ایک کا غلط ہونا ناگزیر ہے) اسی لئے یہ یقین کرنا چاہئے کہ برہان قاطع (یعنی صریح عقلی دلیل) اور محکم متواتر (یعنی پیہر کی طرف جو بات تواتر کی راہ سے قطع طور پر منسوب ہو) اور مطلب و معنی کے لحاظ سے متشابہ نہیں بلکہ محکم ہوا اس میں اور حکما کے ذوق میں (یعنی اشرفی اور کشفی ذرائع سے جو معلومات حاصل ہوتے ہیں) ان سب میں تعارض اور مخالفت کا پایا جانا ممکن ہے۔ ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ علم کے ان تینوں ذرائع سے معلومات کا جو ذخیرہ حاصل ہوا ہو اس میں بعض کے اندر کسی چیز کے متعلق کوئی ایسا علم پایا جاتا ہو جس سے دوسرے سلسلہ میں خاموشی اختیار کی گئی ہو لیکن ظاہر ہے کہ اس کو متعارض اور مخالفت سے کیا تعلق یہاں ایک چیز جاننے کی یہ بھی ہے کہ علم کے مندرجہ بالا سہ گانہ ذرائع میں سے عقل کا ذریعہ ایک ایسا ذریعہ ہے جسکی ضرورت اور حاجت سب سے زیادہ ہوتی ہے، کیونکہ جتنے علوم و فنون ہیں ہر علم و فن میں نظر و فکر اور حد میں سے بہر حال کام ہی لینا پڑتا ہے۔ اسی طرح نقل کی راہ سے جو علم حاصل ہوتا ہے اس کی خصوصیت یہ ہے کہ نتیجہ بخش اور فائدہ رسانی میں یہی سب سے زیادہ محفوظ راہ ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ ان خرابیوں کا جن کی اس راہ میں گنجائش پیدا ہوتی ہے ان کا ازالہ مختصری توجہ اور کوشش سے ممکن ہے، اسی لئے ایسا علم جو تقاضاں اور خرابیوں سے پاک ہو اس کے حصول کی توقع اسی راہ سے زیادہ کی جاتی ہے اور یہ تو یہ ہے کہ علم کا یہ ایک ایسا طریقہ ہے جس میں بجائے خود خرابیوں کی گنجائش بھی بہت کم ہے۔ باقی کشف والہ علمی طریقہ جو اس کی سب سے بڑی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے احاطہ کا دائرہ بہت وسیع ہے کیونکہ اس کا تعلق غیب سے ہے اور ظاہر سے کہ غیب لا محدود معلومات اور بے انتہا علوم کا خزانہ ہے، یہی وجہ ہے کہ غیب سے جن لوگوں کا تعلق ہو جاتا ہے اور اس تعلق میں جو قوت حاصل کر لیتے ہیں ان کے علوم کا مقابلہ دوسرے علمی ذرائع والے لوگ نہیں کر سکتے۔

### عقبہ (۳)

بعض لوگ جنہیں سمجھ نہیں عطا کی گئی ہے، ایک سخت بے ہودہ دعویٰ کر رہے ہیں یعنی کہتے ہیں کہ نقل کی راہ سے کسی عقلی اور یقینی علم کا حصول ناممکن ہے، دلیل اس کی یہ بیان کرتے ہیں کہ

اس راہ سے علم ظاہر ہے کہ الفاظ ہی کے واسطے سے حاصل ہوتا ہے اور کبھی ہوتی بات ہے کہ الفاظ سے معنی کا سمجھنا اس پر موقوف ہے کہ جن معانی کے لئے الفاظ بندے گئے ہیں ان کا علم پہلے حاصل کیا جائے (یعنی یہ جاننا چاہیے کہ بنانے والے نے کس لفظ کو کس معنی کے لئے واقعہ بنایا ہے) اور اس کے جاننے کی واحد شکل یہی ہے کہ لغت کے مستند ائمہ اور علماء کی جو تحقیق اس باب میں ہو اسے معلوم کیا جائے بہر حال سارا درود و اس سلسلہ میں ان ہی روایتوں پر ہے جو لغت کے ان ائمہ سے نقل ہوئی ہو اس کا حاصل یہی ہوا کہ روایت کرنے والوں کے متعلق جب تک یہ معلوم نہ ہو جائے کہ غلطی اور جھوٹ کے عیب سے ان میں ہر ایک پاک تھا اس وقت تک الفاظ کے صحیح معانی کا علم حاصل نہیں ہو سکتا اور یہ بات یعنی معنی روایتوں کے نقل کرنے والے ان میں سے ایک تھے ظاہر ہے کہ اے کون ثابت کر سکتا ہے ایک وجہ تو یہ ہے نیز تحریر بتاتا ہے کہ جس معنی کے لئے لفظ بنایا جاتا ہے اس وقت اس معنی کو چھوڑ کر دوسرے معانی اس سے مراد لئے جاتے ہیں، ایسے دوسرے معانی جن کے لئے بنانے والے نے لفظ کو نہیں بنایا تھا مثلاً منقول میں مجاز میں کنایہ میں بھی صورت پیش آتی ہے، سوال یہ ہے کہ معصوم کی طرف جو الفاظ منسوب ہیں، ان لفظ کو کس کرا دی کا ذہن میں معانی کی طرف منتقل ہوتا ہے مذکورہ بالا خیالات دھوکے کے بعد کون کہہ سکتا ہے کہ معصوم کی مراد بھی یہی تھی بہر حال جب تک کسی قطعی ذریعہ سے یہ ثابت نہ کر لیا جائے کہ معصوم کی مراد ان الفاظ سے کیا ہے، اسی قطعی علم کا منصوص کے الفاظ سے حاصل ہونا ناممکن ہے اور یہی کیا الفاظ کے متعلق اس قسم کے اشتباہات یعنی ان کی معانی میں تفصیص کے پیدا ہونے کی بھی عموماً گنجائش ہوتی ہے (یعنی عام معنی جو سمجھا جاتا ہے ہونے والی کی مراد وہ نہ ہو بلکہ کوئی خاص معنی مقصود ہو پھر منسوخ ہونے کا کھٹکا الگ لگا رہتا ہے) الغرض اس قسم کی چیزوں کی وجہ سے بھی یقیناً نش میں غلطی کا پیدا ہونا ممکن ہے، (یہ بھی تقریر ان لوگوں کی جو الفاظ سے مدعی ہیں کہ صحیح علم کا استعاذہ ناممکن ہے) (جو ایسا کہتا ہوں) کہ بات حیرت اور عام گفتگوؤں کے طریقوں سے جو لوگ واقف ہیں، درحقیقت بہت مشتق اس کی جو رکھتے ہیں، وہ سمجھ سکتے ہیں کہ دعویٰ کرنے والوں کا یہ دعویٰ مضمّن نادانی اور تہمت جہالتوں پر مبنی ہے، وجہ یہ ہے کہ معانی کے لئے الفاظ کا بننا دراصل اس کا غرض تھا کہ وہ ایک سے دوسرے



آدی کی روایت سے اس کا تعلق نہیں ہوتا بلکہ ایک ایسی جماعت سے یہ بات نقل ہو کر دین میں پھیل جاتی ہے جن کی تکذیب عقل کے لئے ناممکن ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ اس موقع پر روایت کرنے والوں کے تعلق یہ سوال کہ دروغ بیانی اور غلطیوں سے وہ پاک تھے یا نہیں پیدا ہی نہیں ہوتا پھر ان لوگوں کو یہ بھی تو سمجھنا چاہئے کہ اس وقت گفتگو جو کچھ بھی ہو رہی ہے اس کا تعلق نصوص کے معنی اس حصے سے ہے جسے اصطلاحاً محکم کہتے ہیں، کیونکہ قطعی اور یقینی بات کا علم ظاہر ہے کہ محکم ہی سے حاصل ہوتا ہے اور محکم میں مجاز و کنایہ یا نقل و غیرہ کی گنجائش ہی کہاں ہوتی ہے پھر منصوص کے جس حصہ کو تحکیمات کے نام سے موسوم کرتے ہیں ان کی ایک بڑی تعداد ایسی ہے جن میں نہ تخصیص ہی کی گنجائش ہوتی ہے اور نہ منسوخ ہونے کا احتمال ان کے متعلق پیدا ہوتا ہے مثلاً نصوص کی ایسی چیزیں جن میں ایسے الفاظ سے مستحکم اور مضبوط کر دیا گیا کہ جو عام معنی ان سے سمجھ میں آتے ہیں ان کے سوا دوسری بات کا احتمال بھی ان میں باقی نہیں رہا ہو مثلاً فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ إِلَّا ابْلِيسَ پس سجدہ کیا فرشتوں نے سب نے مگر ابلیس نے (گذشتہ بالا قرآنی آیت میں ابلیس کو جو مستثنیٰ کیا گیا ہے) سجدہ کرنے والوں سے اس کا مستثنیٰ ہونا یہ بھی سجدہ دوسرے تاکید الی الفاظ کے (اس بات کے ثابت کرنے میں کہ سجدہ کرنے میں تمام فرشتے شریک تھے کوئی بچا ہوا نہ تھا) بجائے خود ایک مستقل تاکید قرینہ ہے۔ (یعنی ابلیس کے سوا سب ہی سجدے میں گر گئے، استثناء سے بھی یہ بات ثابت ہوتی ہے) باقی ان لوگوں نے جو یہ کہا تھا کہ مجاز و غیرہ کا احتمال ہر کلام میں ہے تو واقعہ یہ ہے کہ کلام میں مجاز نہیں ہے اس کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ مجاز کی نفی کی اس کلام میں کوئی دلیل ہو بلکہ مجاز ہونے کی دلیل در قرینہ کا نہ پایا جاتا ہے اس امر کے ثبوت کے لئے کافی ہے کہ (کلام میں جو الفاظ استعمال کئے گئے ہیں انکے مجازی معانی مراد نہیں ہیں)

بہر حال مجازی معنی کے دلائل اور قرآن سے لفظ کا خالی ہونا یہی چیز یہ سمجھنے کے لئے قطعاً کافی ہے کہ مجازی معنی یہاں مقصود نہیں ہے، مطلب جس کا یہی ہوا کہ حقیقی معنی ہی یہاں مراد ہے اس کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ مجازی معنی یہاں مقصود نہیں ہے اس کی دلیل تلاش کی جائے بلکہ مجازی معنی مراد لینے کی چونکہ کوئی وجہ نہیں پائی جاتی اسی لئے قطعی طور پر

یہ سمجھا جائیگا کہ لفظ کا حقیقی معنی ہی یہاں مقصود ہے، یہاں سمجھنے کی ایک چیز یہ بھی ہے کہ فلاں بات یقینی طور پر یہاں سمجھی جاتی ہے، ہم جب اس قسم کا دعویٰ کرتے ہیں، تو اس دعویٰ کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، یعنی جس امر کے یقینی اور قطعی ہونے کا دعویٰ کیا جاتا ہے، اس کے مخالف پہلو کی قطعاً یہاں گنجائش کسی طرح نہیں ہے۔ ایک مطلب تو یہ ہوا کرتا ہے، درکھی اس قسم کا دعویٰ موقع پر بھی کیا جاتا ہے کہ مخالف پہلو کی ایسی گنجائش جو کسی دلیل سے پیدا ہو سکتی ہے اس کا یہاں احتمال نہیں ہے، یہ مطلب کا دوسرا پہلو ہے، اور ہم جس قطعیت کا دعویٰ یہاں کر رہے ہیں اس سے چونکہ مراد دوسری صورت ہے، اس لئے ایسے احتمالات اور شکوک جو کسی دلیل پر مبنی نہ ہوں، اگر پیدا بھی ہوں تو جو مقصد ہے اس میں وہ ضلل انداز نہیں ہو سکتے۔

خلاصہ یہ ہے کہ الفاظ کے ساتھ ایسے سرورنی قرآن کا شریک ہو جانا جن کی وجہ سے تفصیص یا منسوخ ہو جانے یا مجازی معنی مراد لینے کے احتمالات کا سد باب ہو جاتا ہے اور اسی وجہ سے وہ مطلب جو بولنے والا کا ہوتا ہے متعین ہو جاتا ہے، بلاشبہ الفاظ کے سلسلہ میں یہ ایک ایسی صورت ہے جس سے قطعی طور پر ہم ان کے مقصود و متعین کر لیتے ہیں، آخر میں پوچھتا ہوں کہ کسی شخص کو کوئی چیز تم مثلاً دیتے ہو اور وہ تمہاری تعریف کرتا ہے، یا کسی کو تم نے مار مار کھا کر وہ تمہیں گایں دے لگے یا کسی سے تم نے کوئی بات دریافت کی اس نے تمہیں جواب دیا یا کوئی خبر کسی کو تم نے سنائی اس نے تمہاری سائی ہوئی خیر مان لی یا کسی سے تم مسورہ پو پھر کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا وہ مسورہ تمہیں دے، ان تمام حالات میں تم یقینی طور پر ان باتوں کو کیا نہیں سمجھتے جو تم سے وہ بولتا ہے، یعنی اس نے تمہاری تعریف کی یا نہیں اس نے گایاں دیں یا تمہاری بات کا جواب دیا یا تمہاری بات اس نے مان لی یا کسی کام کے کرنے یا نہ کرنے کا اس نے حکم دیا، ان باتوں سے کوئی بات تمہاری سمجھ میں نہیں آتی؟ اگر جواب میں پھر بھی کوئی بول اٹھے کہ ہاں! میری سمجھ میں قطعی طور پر کوئی بات ان حالات میں نہیں آتی، تو اس کے سوا کیا کہا جاسکتا ہے کہ اس قسم کا آدمی اپنے آپ کو خود حق بنا رہا ہے اور اس گروہ سے تعلق رکھتا ہے جن کا نام سوفسطائیہ تھا۔



## عقبہ (۴)

فیل و قال اور بے معنی بلکہ اس کے سوا جن لوگوں کے نزدیک علم کا اور کوئی دوسرا  
مطلب ہی نہیں ہے۔ ان کی طرف سے کبھی یہ دعویٰ پیش کیا جاتا ہے کہ، 'طعام علم اور دانش  
کا صحیح ذریعہ نہیں ہے۔ میں کہتا ہوں کہ ان کی مراد اپنے اس قول سے کیا ہے 'اگر یہ مقصود ہے کہ  
ایسی بات جو واقع کے مطابق ہو اس کا علم غیب سے، نبیاء علیہم السلام کے سوا اور  
کوئی دوسرا آدمی نہیں پاسکتا، تو میرے خیال میں وہ مذہب کے ایک ایسے مسئلہ کا انکار کر رہا ہے  
جو قرآن سے ثابت ہے یعنی قرین کی جو باتیں تو اقر کی راہ سے منتقل ہو کر دین میں پھیلی ہیں ان ہی  
باتوں سے ایک بات کا وہ منکر ہے خود حق تعالیٰ جل مجدہ فرماتے ہیں

فَوَحِّدْ اَعْبُدْ، مَنْ عِبَادَنا اَتَيْنَاكَ      پس دونوں نے میرے بندوں میں سے ایک بندے کو بایا  
وَمَا يَنْبَغِي مِنْ عِنْدِنا وَعِلْمُنا هُنَا لَدُنَا      جسے ہم نے اپنے حضور سے رحمت عطا کی تھی اور اپنے ہاں  
سَبَّحُنا رَالِیْ اَعْرَاقُنا      سے اسے علم سکھایا تھا (آخر تک اس آیت کو پڑھ جاؤ)

اسی طرح خداوند تعالیٰ ہی کا ارشاد ہے۔

نَا سَلِّمْنَا اِسْہَاوْرَ حَنَا فَمَتَّلْ لَهَا بِشْرًا سُرَّیَا      جس ہم سے بھیجا (مریم) کی طرف اپنی روح کو جو  
قَامَتْ اِنِّیْ اَعُوْذُ بِالرَّحْمٰنِ مِنْكَ اِنَّ      نمایاں ہوئی اس کے سامنے یک پودے آدمی کی شکل  
کُنْتُ تَقِیًّا قَالِ اِنَّمَا اَنَا دَسُوں رَبِّکَ      میں مریم نے کہا میں تم کی پناہ میں آتی ہوں تجھے اگر  
کَلَّا هَبْ لَکَ غُلَامًا زَكِیًّا      تو کوئی مرد پارسا ہے۔ تب روح نے مریم سے کہا کہ میں تیرے  
مَلِکَ کَا پِیَا یَہُوں (اس سے نمایاں ہوا ہوں) تاکہ ایک  
صَافِ سَمَرِ اَرْطَا کا تجھے بخشوں۔

خدا ہی نے فرمایا ہے۔

اِذْ قَالَتْ الْمَلٰٓئِکَہُ یٰ اٰمِیْمُ اِنَّ اللّٰہَ      اور دیکھو! جب رشتوں نے کہا سے مریم اللہ نے تقطع  
اصْطَفٰکَ وَطَهَّرَکَ وَاصْطَفٰکَ      تجھے چن لیا ہے، اور تجھے پاک کیا اور تیرے جہانوں کی عمر کو

علیٰ نساء العالمین یا مریم ا قننی سے اس نے تجھے من لیا اے مریم تو جھک جا اپنے مالک  
بریک و اسجدی و اسکرچی مع الراكعين کے آگے اور سڑیک اس کے سامنے اور خمیدہ ہو جا اس  
کے اُٹے ان لوگوں کے ساتھ تو خدا کے سامنے خمیدہ ہو کر کھڑے ہو۔

اور خدای کا قول ہے۔

اذ قالت الملائكة یا مریم ان الله یرسلک بکلمة منه اسمہ المسیم اور دیکھو نبی فرشتوں نے سے مریم خدا تجھے بشارت  
عیسیٰ ابن مریم و حیہا فی الدنیا و الدینا ہے ایک کلمات اس کا اپنی جانب سے اس کا نام  
الآخرۃ و من المقربین (لی آخر الایات) المسیح عیسیٰ بن مریم ہے دنیا و آخرت میں آبرو دانا ہے  
اور اسی لوگوں میں ہے جنہیں نزدیک بخشی گئی ہے۔ (ان آیات)

کہ آخر تک پڑھ جاؤ

خدا ہی فرماتا ہے۔

واذا رحیت الی الحوارین ان اصنوا فی اور دیکھو! ہم نے جب حواریوں کو یہ وحی کی کہ مجھے بھی  
و برسولی مانا اور میرے رسول کو بھی مانو۔

اور خدای کا فرمان ہے۔

لقد اتینا لقمان الحکمة ان اشکر ہم نے لقمان کو یہ حکمت عطا کی کہ خدا کا شکر ادا کر د آخر  
الله (لی آخر الایات) ہم ان آیتوں کو پڑھ جاؤ

اور خدای فرماتا ہے۔

انهم فتية امنوا ربهم و رزقناهم هدی وہ چند جوان تھے مان دیا تھا انہوں نے اپنے رب کو  
و ربطننا علی قلوبہم اذ اقا موافقا لواربنا اور بڑھا دیا ہم نے ان کو راہ پائے میں اور ہدایت ہم نے ان کے  
و رب السموات و الارض لن ندعو من دلوں کو جب کہ گڑے ہوئے تھے ہم نے ہمارا پائے وہ تسمیوں  
در نہ الہا لقد قلنا اذا شططا۔ اور ہمیں گناہ پاتے دے رہے تھے ہرگز نہ پکارتے گے اس کے سر۔  
ہم کسی دوسرے معبود کو (اگر ایسا کیا ہم نے تو بے ہم غلط)۔

خدای کا ارشاد ہے۔

وارسینا الی امر موشی ان اوصیہ فاذا اور وحی کی ہم نے موشی کی ماں کی طرف اس بات کی کہ دودھ پلا  
خفت علیہا فلیما فی السہ و لا تقی فی موشی کو یہ کہ جب ڈرے تو موشی پر تر ڈال دینا موشی کو دیر میں



ولا تخزن في اثار ادوية اليك وجبا علوه  
اور نہ ڈرنا، نہ غم کھانا، ہم تمھارا پس کر دیں گے مونس کو تیرے  
من المرسلين  
پاس اور نہانے والے ہیں، سکوان لوگوں میں جو بھیجے گئے ہیں  
رسول بنا کر  
خدا ہی کا قول ہے،

فلما يا ذا القرنين اما ان تعذبهم واما  
ان تتخذ فيهم حسنا  
اور عذاب ہی کا ارشاد ہے  
فلما فصل طاووس بالجند قال ان الله  
صبت لكم بنهر  
در یہ بھی، اللہ تعالیٰ ہی نے فرمایا ہے۔  
دکتب في قلوبهم الايمان وايدهم بروح  
ان کے دلوں میں ایمان لکھا گیا اور خدا نے مدد کی اپنی طرف  
منہ سے ان کی ان کی مدد ہے۔

بہر حال اس باب میں بکثرت قرآنی آیات پائی جاتی ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بھی  
فرمایا ہے

قد كان نعيم قبلكم من الامم محمد ثوب كما تم سے پہلی امتوں میں ایسے لوگ ہوا کرتے تھے جن سے بات کی  
غير ان يوحى اليهم فان يك في باهتي احد فمهر جاتی تھی وحی نازل کئے بغیر یوں سیری امت میں کوئی ایسا کوئی نہ تھا۔  
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا ارشاد مبارک ہے۔  
انقوا فراسة المومن فانه  
منظور بنور اللہ۔  
فرد مومن کی فراست اور اس کے تاثیر لینے سے کیونکہ وہ اللہ کے  
نہاے دیکھتا ہے۔  
یہ بھی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا قول مبارک ہے۔

لعمريق من السيرة الا المبشرات نبوت سے بجز چھ خواہوں کے وہ کوئی چیز پائی نہیں رہی  
اور آپ ہی نے فرمایا ہے۔

اری، دیا کہ قد قواطنت في العشر  
الاواخر من رمضان فالتسموها في ليلة  
کذا اولها۔  
میں دیکھ رہا ہوں کہ تمہارے خواب رمضان کے آخری دہے  
پرستی ہو رہے ہیں، پس چاہئے کہ دھرم بڑھو (سیرۃ النبی)  
فلاں فلاں فلاں راتوں میں،

اذال کے معلق جس صحابی نے خواب دیکھا تھا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم سے آکر بیان کیا۔

تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،

انھا لرو یا حق قم یا بلال فاذن یہ سچا جواب ہے، حال کھڑے ہر جاؤ اور اذان دو۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی فرمایا ہے،

من اخلص اللہ اربعین صاحا ظہرت جالس دن تک جو امشب کا کئے لئے مختص کر دے گا حکمت کے  
ینا بیع الحکمة من قلبہ علی لسانہ چشمے اللہ کے دل سے اس کی زبان جاری ہو جائیں گے۔

حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متعلق یہ بات کہ متعدد قرآنی آیات ان کی رائے کے  
مطابق نازل ہوئیں اس سے بھی یہ ثابت ہوتا ہے بلکہ صحابہ کے ہمنام کی تلاش و جستجو کرنے والوں  
پر یہ امر مخفی نہیں رہ سکتا کہ ان کے ہاتھ بھی عمر و ثناء اس قسم کی صورتیں پیش آتی رہتی تھیں یعنی  
باوجود پیغمبر نہ ہونے کے غیب سے علم پانے والوں کا ایک گروہ ان میں موجود تھا، لیکن  
اس مدعی کی مراد اگر یہ ہے کہ پیغمبروں کے سوا اور جن لوگوں کو الہامی ذرائع سے علم ملتا ہے  
اس میں شکوک و شبہات کی بہت کچھ گنجائش ہوتی ہے، تو میں یہ پوچھتا ہوں کہ شکوک و شبہات  
کی گنجائش سے علم کے دوسرے ذرائع کب پاک ہیں یا اس کی غرض اگر یہ ہے کہ الہامی  
ذرائع سے حاصل ہونے والے علوم میں غلط اور صحیح صواب و نامصواب میں امتیاز دشوار  
ہے تو سوال یہ ہے کہ دشواری سے کیا مراد ہے، اگر یہ مقصود ہے کہ اس مدعی جیسے لوگوں  
کے لئے یہ امتیاز دشوار ہے، یعنی اس راہ سے جو نا آشنا ہیں وہ غلط کو صحیح سے اس سلسلہ  
میں جدا نہیں کر سکتے، تو پھر اس میں بھی علم کے اس ذریعہ کی کیا خصوصیت ہے یعنی جس  
راہ سے جو نا آشنا ہو گا اس راہ کی دشواریوں کو وہ حل نہیں کر سکتا، امام غزالی اور غریبانی  
(مصنف کتاب ہدایہ) کو دیکھو اپنے سارے علمی کمالات کے باوجود حدیثوں کے باب  
میں ان کا حال یہ ہے کہ صحیح حدیثوں کو ضعیف روایتوں سے جدا نہیں کر سکتے۔ اور اس  
مدعی کا اگر مقصد یہ ہے کہ الہامی ذرائع کے علوم میں جن غلطیوں کی گنجائش ہے ان پر کوئی  
مصلح نہیں ہو سکتا، اور اس راہ کی غلطیوں کو صحیح باتوں سے جدا کرنے پر کوئی قادر نہیں ہے،  
تو ظاہر ہے کہ یہ ایک دعویٰ بلا دلیل ہے، اور ماہرین مذاق و پختہ کاروں کو اپنے ادب پر  
نیاس کرنا ہے۔ خداوند یہ ہے کہ ہر فن کے متعلق ماہروں کا خاص طبقہ ہوا کرتا ہے، جو



اس فن کے متعلق مشق کے ذریعہ سے بصیرت حاصل کرتے ہیں اور اسی بصیرت کی روشنی میں اس فن کی غلطیوں کو صحیح باتوں سے جدا کرتے ہیں بظاہر ہے کہ اس سلیقہ کی توقع ہر شخص سے نہیں کی جاسکتی۔ البتہ علم کے اس خاص ذریعہ یعنی الہامی ذریعہ کے متعلق اتنی بات درست ہے کہ علم کے بڑھتے ہوئے طریقے ہیں ان کے مقابلے میں اس ذریعہ سے حاصل ہونے والے علوم کے متعلق ایسی تمہارت اور ایسے سلیقے کا حاصل کرنا یقیناً دشوار اور بہت زیادہ دشوار ہے جس کی مدد سے آدمی میں واقعی صحیح تنقید کا ملکہ پیدا ہو جائے۔ نیز اسی کے ساتھ یہ بھی درست ہے کہ اس راہ میں اس قسم کے لوگ یعنی صحیح تنقید کرنے والے بہت کم پائے جاتے ہیں۔

## تنبیہ چند اہم کلیات

- (۱) کسی شے کی دلیل کا نہ ہونا جب اس شے کے نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے تو شے کی دلیل کے نہ پانے کو شے کے نہ ہونے کی دلیل بنا لینا ظاہر ہے کہ اس سے بھی زیادہ غلط ہے خصوصاً جب واقعہ یہ ہو کہ اس دلیل کی یافت میں کوئی خاص قوم یا جماعت کامیاب نہ ہوئی ہو۔ (۲) کسی امر کے متعلق خاموشی اور سکوت اس سے بیان کی مخالفت ثابت نہیں ہو سکتی (یعنی ایک شخص بیان کرتا ہے کہ زید موجود ہے اور دوسرا آدمی زید کے متعلق خاموشی اختیار کرتا ہے تو خاموشی سے بیان کرنے والے کی خبر کی تردید کا فائدہ حاصل کرنا غلط ہوگا۔
- (۳) ہر چیز کا جو واقعی حاق ہے عقل ہی سے اس کا علم ضروری نہیں ہے۔
- (۴) مذہب نے جو واقعی چیز کے بیان کرنے کی ذمہ داری نہیں لی ہے۔
- (۵) مذہب نے جس چیز کا انکار کیا ہے اور دعویٰ کیا ہے کہ وہ موجود نہیں ہے تو یقین کرنا چاہئے کہ واقع میں بھی وہ ثابت ہے۔ البتہ جن امور کی نفی و اثبات کے متعلق مذہب نے خاموشی اختیار کی ہے ان کے متعلق ہونے نہ ہونے دونوں باتوں کا احتمال ہے پس غیر مذہبی ذرائع سے کوئی ایسی چیز ثابت ہو یا کسی ایسی چیز کی نفی ثابت ہو جس سے مذہب خاموش ہے تو اس کو مذہب کی مخالفت کوئی تعلق نہ ہوگا چاہئے کہ خوب چوگئے ہو کر ان باتوں کو نہ میں نشیں کر لیا۔

۱۹  
عقل سے جو کام لیتے ہیں ان لوگوں میں سے نہ بنو

## اشارہ

حقیقی وجود اور ہستی کے تنزل سے جو مرتبہ پیدا ہوئے ہیں "اس اشارہ میں ان ہی کی تفصیل کی جائے گی۔

### حقیقہ (۱)

جو چیزیں معدوم ہیں باوجود معدوم اندہ ناپید ہونے کے ثبوت کی صفت سے وہ موصوف ہیں، اسی مسئلہ کی اصطلاحی تعبیر "ثبوت معدومات" کے الفاظ سے کرتے ہیں اس حقیقہ میں ہم اس دعویٰ کو ثابت کریں گے، بات یہ ہے کہ آثار و نتائج کے لحاظ سے چیزوں کا الگ الگ ہونا اور ان میں ہر ایک کا اپنی اپنی حقیقت کے اعتبار سے جدا جدا ہونا یہ ایک واقعہ ہے، ایسا واقعہ جس کے ہونے کا علم مشاہدہ یا دوسروں کے بیان کرنے سے قطعاً ثابت ہے اس واقعہ کا انکار صرف وہی لوگ کر سکتے ہیں جن کا تعلق سوفسطائیوں کے گروہ سے ہو، اور میرا خیال تو یہ ہے کہ سوفسطائی کا لفظ بولنے کی حد تک تو یقیناً بولا جاتا ہے لیکن اس کی حقیقت ایک فرضی اور اختراعی مفہوم سے زیادہ نہیں ہے، اس قسم کے خیالات جو سوفسطائیوں کی طرف منسوب ہیں، میں نہیں جانتا کہ وہ حقیقت ان خیالات کے ماتنے والے دنیا میں پائے جاتے ہیں، میرے نزدیک یہ ایک ناممکن سی بات ہے۔

بہر حال اگر ڈھٹائی سے کام لے کر کوئی یہ دعویٰ کر ہی بیٹھے (یعنی آثار و نتائج کے لحاظ سے اشیاء میں کوئی فرق نہیں ہے)، تو باسانی سمجھا جاسکتا ہے کہ وہ ایک ایسی بات کا انکار کر رہا ہے جسے یقینی طور پر وہ خود مانے ہوئے ہیں، اور محض بیجا ادعا، خواہ مخواہ کی زیر دستی سے اس دعویٰ پر وہ اصرار کر رہا ہے، میں تو سمجھتا ہوں کہ وہ ایسی بات بول رہا ہے جس کا صحیح تصور بھی اس کے دماغ میں نہیں ہے، اور یقیناً تو حیرت اور کی بات ہے، ظاہر ہے کہ اس قسم کے لوگوں سے میری گفتگو کا تعلق ہی نہیں ہے۔

تنبیہ: وہ کتاب بڑ جاہل تھا جس نے یہ خیال ظاہر کیا کہ صوفیہ میں "وجودیہ" کے نام سے



طریقہ موصوفہ ہے، یہی صوفی طائفہ کا گروہ ہے، یہ دعویٰ کیوں نہیں اٹھاتے بنیاد ہے؟ اس سوال کے صحیح و تفصیلی جواب سے انشاء اللہ عنقریب تم خود ہی واقف ہو جاؤ گے۔ اور یوں بھی تو سمجھنا چاہئے کہ خان کردگار کی حلت و دامانی اس کے علم اور ارادہ کی دلیل اس کے سوا اور کس چیز کو قرار دیا جا سکتا ہے، کائنات کے اس مرتب و استوار نظام میں نظر آرہی ہے، یعنی اشیاء اور ان میں جس قسم کے تغیرات و انقلابات کا نظارہ ہم کدہ ہے ہیں ران ہی سے توان کے بنانے والے کے کمالات کا پتہ چل رہا ہے، پاک ہے اللہ کی ذات جس کے ہاتھ میں نہشتے کی بادشاہت ہے

## (علاقہ ۲)

مختلف آثار و نتائج کے ظہور کی جو چیزیں سرچشمہ بنی ہوئی ہیں، اور باہمی امتیاز کی بنیاد جن چیزوں کی ذات پر قائم ہے، اس قسم کے تمام اشیاء پر ان کے آثار و نتائج ظاہر ہے کہ وجود کے بعد ہی مرتب ہو سکتے ہیں اور موجود ہونے ہی کے بعد ہر شے سے اس کے خاص حکم کا ظہور ہو سکتا ہے، لیکن یہ وجود جس کے ساتھ ان اشیاء کے احکام کا ظہور و الیستہ ہے، اور ان سے ان کے آثار کا بالفعل صدور جس کے بغیر نہیں ہو سکتا اگر اس وجود سے قطع نظر کر کے ان کو دیکھا اور سوچا جائے تو اس وقت بھی ان چیزوں میں یاہمی امتیاز کی اور یہ کہ ان میں ہر ایک کی ذات دوسرے کی ذات سے جدا ہے، ان امور کی جھلک یقیناً محسوس ہوتی ہے، یعنی یہ بات کہ فلاں چیز پائی جائے گی تو اس وقت فلاں فلاں خصوصیتوں کا ظہور اس سے ہوگا، اور فلاں فلاں خصوصیتوں کو وہ چاہے گی، الغرض یہ ہو یا وہ ہو، پائے جانے کے بعد ہر ایک کے متعلق یہہ خیال کر اپنی اپنی خصوصیتوں کو ان کی ذات چاہے گی، یہ ایک ایسا حکم ہے جو ان تمام چیزوں کو وجود سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی یقیناً ثابت ہے مثلاً آدمی جب موجود ہوگا اور پایا جائے گا تو اس وقت اس میں ناظر ہونے اور تعجب کرنے کی صفت پائی جائے گی، یہ گھوڑا جب پایا جائے گا تو صاہل، اور چرو پائے ہونے کی صفت اس میں پائی جائے گی، ظاہر ہے کہ وجود سے قطع نظر کر لینے کے بعد بھی آدمی اور گھوڑے کے متعلق مذکورہ بالا احکام یقیناً صادق آتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ ان احکام اور آثار کا ظہور جب ان اشیاء سے ہونے لگتا ہے، تو اس

وقت سمجھا جاتا ہے کہ وہی چیز موجود ہوئی جس کے یہ اشارے تھے (مثلاً ناطق اور متکلم ہونے کی صفت کے ساتھ جب آدمی موجود ہو جاتا ہے تب کہتے ہیں کہ گھوڑا نہیں بلکہ آدمی ہی پایا گیا، باقی موجود ہونے سے پہلے یہ حکم جو ان اشیاء کے لئے ثابت ہے، اس میں شک نہیں کہ اس حکم کی حیثیت ذہن کے ایک تراشیدہ مفہوم کی ہوتی ہے، یعنی وہ صرف انتزاعی امر ہوتا ہے، ایک ایسا انتزاعی امر جسے ذہن ان اشیاء کی خصوصی حقیقتوں اور ہدیوں سے حاصل کرتا ہے، لیکن انتزاعی ہونے کی وجہ سے یہ اعتراض کہ ان احکام میں پھر امتیاز کیسے پیدا ہو سکتا ہے صحیح نہیں ہے۔ کیونکہ بسا اوقات باوجود انتزاعی ہونے کے کتنے امور ایسے ہیں جن میں باہمی امتیاز کی کیفیت بھی پائی جاتی ہے مثلاً فوقیت (اوپر ہونے کی صفت) اور تحتیت (نیچے ہونے کی صفت) یہ دونوں ظاہر ہے کہ انتزاعی مفہومات ہی ہیں اور فوقیت کے مفہوم کو آدمی کا ذہن، ان چیزوں سے حاصل کرتا ہے جو اوپر کی سمت میں پائی جاتی ہیں، اسی طرح تحتیت کے مفہوم کو ان چیزوں سے ذہن پیدا کرتا ہے جو نیچے کی سمت میں پائی جاتی ہیں لیکن باوجود انتزاعی ہونے کے کیا یہ ممکن ہے کہ آدمی کا ذہن جس چیز سے بھی چاہے فوقیت کے مفہوم کو پیدا کرے، اور جس سے جی میں آئے تحتیت کے مفہوم کو حاصل کرے، یقیناً یہ صحیح نہیں ہے، بلکہ فوقیت کے مفہوم کو اسی چیز سے حاصل کیا جاسکتا ہے جو خاص صفات کے ساتھ پائی جاتی ہو یہی حال تحتیت کے مفہوم کا بھی ہے۔

بہر حال اس کا اٹکا رہنا نہیں کیا جاسکتا کہ انتزاعی مفہومات باوجود انتزاعی ہونے کے قطع نظر ان امور کے جن سے ان مفہومات کو حاصل کیا جاتا ہے بذات خود باہمی امتیاز کی صفت سے موصوف ہیں آخر ایسا نہ ہوگا تو پھر یہ بات یعنی کسی خاص سے کسی خاص مفہوم کے انتزاع کا منشا ہونا اور دوسری شے کا دوسرے انتزاعی مفہوم کے انتزاع کا منشا ہونا مصدر رہنا اور اس کو واقعہ قرار دینا بلاشبہ یہ ایک نہیں سی بات ہو کر رہ جائے گی، زبردستی کے ادعا سے زیادہ اس کی وقعت باقی نہ رہے گی۔ خلاصہ یہ ہے کہ مخاف آثار و نتائج رکھنے والی چیزوں کے متعلق ان کے وجود سے پہلے یہ دعویٰ کہ اس وقت بھی ان میں باہمی امتیاز پایا جاتا ہے، اور یہ کہ ان میں سے جب کوئی چیز پائی جائے گی تو فلاں فلاں



۲۲  
 آثار اس پر مرتب ہوں گے 'ان امور کا انکار نہیں کیا جاسکتا بلکہ انکار کرنے والوں کو کہا جاسکتا ہے کہ ایک قسم کے وہ بھی سوفسطائی ہی ہیں 'اریاب خرد و دانش کے ایک بڑے گروہ کی طرف جو یہ بات منسوب کی گئی ہے کہ اس دعویٰ کو یعنی معدوم چیزوں میں بھی باہمی اقیاناز کی پائی جاتی ہے۔ اس کو وہ غلط اور بے بنیاد قرار دیتے تھے یعنی تنازعہ بین المعدومات کے وہ منکر تھے تو ان لوگوں کے اس انکار سے مغالطہ میں مبتلا نہ ہونا چاہئے، کیونکہ گویا ان سے اس کے وہ یقیناً منکر ہیں لیکن عنقریب تمہیں بتایا جائے گا کہ ان کے قلوب اس کے قائل ہیں مگر اس طور پر کہ خود ان کو اس کا اندازہ نہیں ہے کہ ایک ایسی چیز کا وہ انکار کر رہے ہیں جس کے اقرار پر مضطر ہیں۔

حاصل یہ ہے کہ دنیا کی جو چیزیں وجود کے بعد مختلف آثار و احکام کے مظاہر اور آئینہ بن جاتی ہیں جب بذات خود ان کو سوچا جائے (یعنی وجود کا یا ان کے موجود ہونے کا خیال سامنے نہ آئے تو اس وقت بعض لوگ ان کو ماہیت اور امکانی حقائق کے نام سے موسوم کرتے ہیں (یہ حکم اور مشکلیں کی اصطلاح ہے) اور بعض ان کو اعیان ثابتہ اور اسفار کوئیہ کہتے ہیں (یہ صوفیہ کی اصطلاح ہے) اور دوسرے پہلے ان کی یہ شان یعنی باہم ایک دوسرے سے 'مازہ ہونا' اور وہی بات یعنی جب پائی جائیں گی تو فلاں فلاں خصوصیتوں کو ان کی ذات چاہے گی، اس کی تعمیر ثبوت کے لفظ سے کی گئی ہے پس ثابت ہوا کہ تمام امکانی حقائق کا وجود تو حادث ہے (یعنی نہ ہونے کے بعد پیدا ہوا ہے) اور موجود ہونے سے پہلے یقیناً ثبوت کی صفت ان کے لئے ثابت اور ان کی طرف منسوب ہوتی ہے۔

### (عقبہ ۳)

ماہیتوں کیلئے (موجود ہونے سے پہلے) ثبوت کا جو دعویٰ کیا گیا ہے 'بجائے خود یہ ایک برہمی یا ترقیب برہمی دعویٰ ہے اس کے ساتھ یہ بھی وقع ہے کہ اریاب دانش و خرد کے وہ سارے طبقات جنہیں علمی حلقوں میں اہمیت حاصل ہے اپنے اپنے مختلف اساسی نظریات کی بنیاد پر اس مسئلہ کے بہر حال قائل ہیں 'اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے' مطلب یہ ہے کہ بنیادی باتوں

میں خواہ ان لوگوں میں جو کچھ بھی اختلاف ہو، لیکن نتیجہ کے لحاظ سے جب ان میں سے ہر ایک نے اس کا اقرار کیا ہے (یعنی وجود سے پہلے ماہیتوں کے ثبوت کے سبب قائل ہیں) تو بنیادی اختلاف سے بجائے نقصان کے فائدہ ہی فائدہ ہے، کیونکہ ایسی صورت میں یہی تو ہوتا ہے ایک ہی دعویٰ کے ثبوت میں گویا مختلف دلیلیں پیدا ہو جاتی ہیں اور اس سے ظاہر ہے کہ دعویٰ کے ثبوت میں زیادہ قوت پیدا ہو جاتی ہے (اب میں ان مختلف طبقات کے متعلق یہ بتانا چاہتا ہوں کہ اپنے اپنے قاعدہ کی بنیاد پر موجود ہونے سے پہلے ماہیتوں کے ثبوت کا اقرار انھوں نے کس طرح کیا ہے۔

صوفیہ معتزلہ اور اشاعہ میں تو بعض حضرات نے صراحتاً اس کا دعویٰ کیا ہے اور اس دعویٰ کے ثبوت میں جو دلائل انھوں نے قائم کئے ہیں، ان کی کتابوں میں بسط و تفصیل کے ساتھ اس کا ذکر کیا گیا ہے، باقی ان لوگوں کے سوا ارباب فکر و نظر کی جو دوسری جگہیں ہیں تو کھلی ہوئی بات ہے کہ ہر پیدا ہونے والی چیز کے متعلق ان میں سے ہر ایک کا عقیدہ ہے کہ اس کے موجود ہونے سے پہلے حق تعالیٰ کا علم اس کے ساتھ متعلق ہے (یعنی خدا ان کو جانتا ہے) اور جاننے کا کم از کم اتنا تو بہر حال مطلب ہونا چاہیے کہ جو چیز جانی گئی ہے وہ جاننے والے کے سامنے دوسری چیزوں سے ممتاز ہے، ورنہ پھر علم اور جہل میں فرق ہی کیا رہے گا۔ اس موقع پر خدا کے علم کے متعلق ثانی الذکر جماعتوں کی طرف سے جو یہ تصدیق کیا جاتا ہے کہ پیدا ہونے سے پہلے ہر چیز کا علم حق تعالیٰ کو صرف اجمالاً تھا (یعنی علم جالی کا نظریہ) جو ان کی طرف منسوب ہے، تو اس سے بھی بڑا مقصد یہ جو ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں کوئی مضرت نہیں پڑتا، کیونکہ کچھ بھی ہو موجود ہونے سے پہلے کائناتی حقائق کا علم خدا میں اجمالاً پایا جاتا ہو یا تفصیلاً، بہر حال ان میں ہر ایک نے اس خیال سے اپنے آپ کو بری ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ یعنی کسی مرتبہ میں بھی (العیاذ باللہ خدا کے لئے کسی کے نزدیک بھی جہل جاسر نہیں ہے، ہر ایک کا یہی عقیدہ ہے کہ (قبل موجود ہونے کے بھی) اشیاء کو خدا اس طریقہ سے جانتا ہے کہ ان میں سے ہر چیز اس کے علم میں اپنے پھر سے ممتاز ہے، یہ بات کہ علم الہی میں یہ چیزیں ممتاز نہ تھیں اس عقیدے سے ہر ایک پناہ مانگتا ہے



خواہ وہ علم کا کوئی سا بھی مرتبہ ہو (اجمالی ہو یا تفصیلی) علم اجمالی کا مطلب ان لوگوں کے نزدیک صرف اس قدر ہے، کہ تمام چیزیں جن کا علم خدا کو ان کی پیدائش سے پہلے ہوتا ہے یہ ایک ایسا علم ہے جس میں ان تمام چیزوں کے انکشاف کا مبدا اور منشا صرف ایک ہی چیز ہوتی ہے (یعنی خود خدا کی بسیط واحد ذات اپنے تمام مخلوقات کے انکشاف کا مبدا علم اجمالی میں ہوتی ہے) 'اجمالی' کالے دے کر یہی مطلب ہے (ورنہ) یا ہم ایک معلوم کا علم الہی میں دوسرے معلوم سے ممتاز ہونا اس امتیاز کے متعلق اس مرتبہ میں بھی وہ اس کے تامل میں کہ انتہائی کمال کی شکل میں یہ امتیاز خدا کے نزدیک پایا جاتا ہے۔

باقی حکم مشائخ کی طرف علم الہی کے باب میں جو یہ نظریہ منسوب ہے کہ تمام پیدا ہونے والی چیزوں کی صورتیں خدا کی ذات میں پائی جاتی ہیں، جس کا مطلب یہی ہوا کہ ہر چیز پیدا ہونے سے پیش تر بھی اپنی اپنی ان ہی صورتوں کے مناسب میں ذات الہی میں پائی جاتی ہیں، اور موجود ہیں پس ان میں باہمی امتیاز وجود سے الگ ہو کر کہاں پایا گیا، بلکہ علم الہی میں ان ہی چیزوں کو امتیاز حاصل ہوا جو موجود بھی ہیں، پس وجود سے پہلے اشیاء کے ثبوت کو علم الہی کے اس امتیاز سے جو ثابت کیا جاتا تھا وہ ثابت نہ ہوا، لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ اعتراض بھی یہاں وارد نہیں ہوتا کیونکہ یہ تو پہلے ہی کہا جا چکا ہے کہ (وجود سے پہلے اشیاء کے ثبوت کا جو دعویٰ کیا جاتا ہے) 'اسی وجود سے مراد وہ وجود ہے جو ثبوت کے بعد اشیاء سے متعلق ہوتا ہے' یعنی واقعہ آثار بالفصل جس وجود سے وابستہ ہیں 'وہی وجود در اسے اور ظاہر ہے کہ صورتوں کے قالب میں اشیاء کے وجود کا علم الہی میں مشائخوں کے عقیدے کی رو سے جو دعویٰ کیا جاتا ہے یہ وہ وجود نہیں ہے (جس کے متعلق ہو جانے کے بعد شے کے واقعی آثار کا بالفعل ظہور ہو جاتا ہے) پس یہ وجود جو صورتوں کے قالب میں مابہیتوں کے لئے ثابت ہے یہ وہی ثبوت ہے (جس کا دعویٰ واقعی وجود سے پہلے اشیاء کے لئے کیا جاتا ہے۔

تنبیہ

(وجود سے پہلے بھی مابہیتوں کے لئے ثبوت کا جو دعویٰ کیا جا رہا ہے) اس کے متعلق ایک بات سمجھ لینے کی یہ بھی ہے کہ مابہیت کے لفظ سے ہماری مراد صرف وہی مابہیتیں

نہیں ہیں، جنہیں (مطلق کی اصطلاح) میں نوع کہتے ہیں، بلکہ ہر وہ مفہوم جس کے تصور کے ساتھ ہی دوسری چیزوں سے وہ ممتاز ہو جائے اور خاص آثار کا وہ مبداً نظر ہے۔

پس ماہیت سے یہاں مراد صرف یہی ہے اور اس بنیاد پر گورا آدمی بھی ایک ماہیت ہے اور کالا آدمی بھی ایک دوسری ماہیت ہے اسی طرح مبادی اور ٹھکانا آدمی یہ سب الگ الگ ماہیتیں قرار پائیں گی بلکہ ہر شخص کے لئے بھی اس بنیاد پر ایک خاص مستقل جداگانہ ماہیت ثابت ہوگی اور راز اس کا یہ ہے کہ ہر ایسا مفہوم جو مرکب ہو اس کے اجزاء میں سے ہر چیز کو منجملہ دوسری ماہیتوں کے ایک خاص ماہیت قرار دیا جاتا ہے اگرچہ ان اجزاء کی ترکیب سے جو مرکب مفہوم حاصل ہوتا ہو وہ اپنے مفہوم کے لحاظ سے ایسا نہ ہو۔

## عقبہ (۴)

”تین اور شخص کا مبداً و منشاء یہ ایک اصطلاح ہے جس کا اطلاق دو معنوں پر کیا جاتا ہے یعنی اپنے سوا ہر دوسری چیز سے ماہیت جس کی وجہ سے ممتاز ہو رہی ہو ایک مطلب تو شخص تین کے مبداً و منشاء ہے مثلاً کالا آدمی ان آدمیوں سے جو کالے نہیں ہیں، کالے کی وجہ سے ممتاز ہو رہا، اور گورا آدمی گورے ہونے کی وجہ سے (پس کالا ہونا اور گورا ہونا بھی اس موقع پر تین شخص کا مبداً و منشاء ہے) فلسفہ اولیٰ کی اصطلاح میں تین شخص کے اس مبداً و منشاء کی نشانیوں (امارت شخص کے نام سے موسوم کرتے ہیں) خلاصہ یہ ہے کہ اشیاء کے شخص تین کی بنا اس پر پڑی ہوتی ہے ان ہی کو شخص تین کا مبداً و منشاء کہتے ہیں، لیکن کسی مخصوص شے کی وہ حالت جو موجود ہونے کے بعد اسے ثابت ہوتی ہے یعنی جب واقعی آثار اس شے کے اس پر طاری ہو جاتے ہیں تو شے کا یہ حال جس چیز کی وجہ سے اس حال سے ممتاز ہوتا ہے جیسا کہ معدوم تھی شخص تین کا مبداً و منشاء اس کو بھی قرار دیا جاتا ہے اور یہ واقعہ ہے کہ حقیقی تین شے کو جو حاصل ہوتا ہے اس کا مبداً و منشاء بھی چیز ہوتی ہے اور اس کے واقعی آثار بالفعل اسی مبداً و منشاء کی وجہ سے طاری ہونے لگتے ہیں اور یہی حال شے کو ان چیزوں سے ممتاز کرتا ہے جو معدوم ہیں بلکہ خود اسی شے کا جو حال اپنے معدوم ہونے کی صورت میں اس حال سے بھی کیفیت اس شے کو ممتاز کرتی ہے اسی وجہ سے شے اس قابل ہو جاتی ہے کہ دوسروں پر وہ اثر انداز بھی ہو اور دوسروں کے اثر کو قبول بھی کرے نیز حدوث اور قدم کی صفت بھی اسی کی وجہ سے بوضوح ہوتی ہے“



بہر حال تعین شخص کے مبدئ کے ان دونوں اطلاقات اور معانی میں فرق کا پتہ اس وقت زیادہ نمایاں ہو جاتا ہے جب موجود ہونے والی شے ان چیزوں میں ہو جیگی، بہت صرف ایک ہی ہوا کرتی ہے (یعنی ماہیت کسی واحد فرد میں منحصر ہو) کیونکہ اس قسم کی ماہیت تعین و شخص کے پہلے معنی کی محتاج نہیں ہوتی بلکہ اپنے متعین ہونے میں اسکو صرف اسی دوسرے معنی والے مبدئ تعین کی ضرورت ہوتی ہے، اس مقام پر ہماری بحث کا تعلق تعین و شخص کے جس مبدئ سے ہے وہ پہلا نہیں بلکہ دوسرے معنی والا مبدئ تعین سے۔ یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ کسی ماہیت میں چاہے لاکھوں لاکھ قیود ہی کا اضافہ کیوں نہ کیا جائے یعنی مبدئ تعین و شخص کے جو پہلے معنی تھے اس معنی والے تعین کا اضافہ ماہیت میں جس حد تک بھی کیا جائے کسی کہ قیود کو بڑھاتے بڑھاتے اس حد تک ماہیت میں تعین پیدا کر دیا جائے کہ فرد واحد میں منحصر ہو کر وہ رہ جائے جب بھی شخص ان قیود کے اضافہ سے وہ کبھی موجود نہیں ہو سکتی، بلکہ ماہیت کے موجود ہونے کے لئے اسی دوسرے معنی والے مبدئ تعین و شخص کے اضافہ کی ضرورت ہے اور یہ ایک بالکل کھلی ہوئی واضح حقیقت ہے۔

### عقبہ (۵)

مبدئ تعین یہ معنی ثانی کے متعلق یہ ناگزیر ہے کہ بجائے خود وہ کوئی متعین اور ایسی شے ہو جو واقعہ میں پائی جاتی ہو، یعنی ماہیت کے وجود سے پہلے اس کا متعین اور متحقق ہونا ضروری ہے، ہم نے جو یہ دعویٰ کیا ہے (اس دعویٰ کے طرفین یعنی موضوع و محمول کا جو صحیح تصور اپنے پاس رکھتا ہے وہ جانتا ہے) کہ ایسا ہونا قطعاً ضروری اور ایسی بات ہے جسے آدمی پہلی نظر میں سننے کے ساتھ ہی سمجھ سکتا ہے (یعنی ادلیات میں سے ہیں) کون نہیں جانتا کہ جو چیز خود معدوم اور نیست محض ہو، اس کے ساتھ اب اسی قسم کی معدوم قیدوں کا اضافہ اگر کرتے چلے جائیں گے تو جس چیز میں یہ قیدیں لگائی جائیں گی وہ کبھی موجود نہیں ہو سکتی، آخر نیستی میں نیستی کے اضافہ سے ہستی کا نظریہ کیسے ہو سکتا ہے، اگر یہی بات ہوتی تو اس کا مطلب تو پھر یہ ہو گا کہ ہر وہ چیز جو حادث و نو پیدا ہے وہ ازل سے موجود ہو، کیونکہ ہر قسم کے مفہومات خواہ وہ مرکب ہوں یا مفرد مطلق ہوں یا مفید یہ تو ماننا ہی پڑے گا کہ ثبوت تو ہر ایک کا ازل ہی سے ہے ورنہ (العیاذ باللہ) لازم آئے گا کہ ان مفہومات کے علم سے، خدا کی ذات کسی لازم میں خالی بھی تھی اور خدا ان سے ناواقف تھا، حق تعالیٰ کی ذات اس نقص سے پاک ہے، بہر حال دنیا میں وہی چیز تعین پذیر ہو سکتی ہے جس کے ساتھ مبدئ تعین یعنی ثانی متعلق ہو، اور اس مبدئ تعین

کے لئے ضرور ہے کہ اس تعین پذیر شے کے عدم کو ختم کر لے اور عدم نیستی کی نادرکی کا ازالہ کر کے اس شے کے ظہور کا مشابہ بن جائے کھلی ہوئی بات ہے جو چیز خود کچھ نہیں ہے یعنی معدوم ہے اس بے چاری سے بھلا یہ بات کہاں سے بن پڑ سکتی ہے، مثلاً تلوار جو ایک اُسبی جرم کا نام ہے معلوم ہے کہ اس کی شکل ایسی ہوتی ہے اس سے فلاں فلاں آثار ظاہر ہوتے ہیں، نیزے اور چھری سے وہ ایک علیحدہ اور جدا گانہ ہتھیار ہے، اب اگر آپ تلوار کے مفہوم میں قیود کا اضافہ شروع کر دیجئے مثلاً کہنے کہ زید کی تلوار جو فلاں مقام کی ہے اور فلاں زمانہ میں بنی ہے اسی طرح ہزار ہا ہزار قیدوں کو بڑھاتے چلے جائیں۔ لیکن کیا صرف ان قیود کے اضافہ سے تلوار موجود ہو جائے گی۔ ظاہر ہے کہ لوہے کا کوئی ایسا ٹکڑا جو دنیا میں موجود ہو متعین ہو جب تک اس ٹکڑے کے ساتھ تلوار کے اس مفہوم کا تعلق پیدا ہو گا اس وقت تک تلوار قطعاً موجود نہیں ہو سکتی (۱) اور یہ ہے کہ اسی ٹکڑے کو تلوار کا مبدی تعین یعنی ثانی قرار دیا جاتا ہے، دراصل تعین و تشخص کے مبدی جو یہ دوسرے معنی ہیں اسی معنی کی بنیاد پر اس مبدی تعین کو وجود کہتے ہیں، یعنی وہ وجود جس کی وجہ سے شے موجود ہوتی ہے، جس اصطلاح کو خوب اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہئے تاکہ سلسلہ وحدت الوجود کا جو مطلب ہے وہ سمجھ میں آجائے۔

## علاقہ (۶)

ماہیت کا تعین پذیر ہونا اس کا مطلب یہ ہے کہ مبدی تعین (یعنی ماہیہ الوجودیت والے وجوہ اور ماہیت کے درمیان ایک ایسا تعلق جب پیدا ہو جاتا ہے جسکی وجہ سے ماہیت کے خصوصی آثار اس پھر تب ہونے لگے تو اس وقت کہا جاتا ہے کہ ماہیت تعین پذیر ہو گئی مثلاً انسان ایک ماہیت ہے اب اس کے تعین پذیر ہونے کا مطلب یہی ہے کہ انسان میں اور گوشت پوست چربی، ہڈی کے اس مجموعہ میں ایک ایسی نسبت پیدا ہو گئی جس کی وجہ سے انسانی آثار و خواص کا ظہور ہونے لگا اسی طرح گوشت و پوست (جو خود بھی منجملہ ماہیتوں کے ایک ماہیت ہے) اس کے تعین پذیر ہونے کا مطلب یہ ہوا کہ اس میں اور اس علاقہ (لو تعریض) میں تعلق پیدا ہو جائے جس سے متعلق ہونے کے بعد

۱۔ اصطلاحاً وجود کے درستی میں ایک تو اس ہی مفہوم کی تعبیر وجود سے کی جاتی ہے، جو جوہر کو دیکھ کر انبان کے ذہن میں حاصل ہو کے، اسنی مصدق والا اور ذی اسکی تفسیر ہے، اور جوہر سے مراد کبھی بھی چیز ہوتی ہے جس کا مسنف نے یہاں تذکرہ کیا ہے اس کو جوہر الوجودیت کہتے ہیں، جس چیز کی وجہ سے تھے جوہر ہوتی ہے ۱۲۔



گوشت و پوست کے آثار و خواص کا اس سے ظہور ہونے لگے اسی طرح آگے بڑھتے جاؤ تا اینکہ بات آخر میں عناصر تک پہنچ جائے گی یعنی علقہ کا تین نطفہ کے تعلق سے نطفہ کا تین انسان کے تولیدی مادے سے تولیدی مادے کا تعلق خون سے، خون کا تعلق اس غذائی مجموعہ سے جسے آدمی کہا جاتا ہے اور غذائی مجموعہ ہر حال میں پانی ہوتا، حرارت جیسے عناصر کے تعلق سے تین پذیر ہوتا ہے یہاں تک تو شخص کا شاہدہ پہنچ سکتا ہے، باقی اس کے بعد جو سمجھیں ہیں وہ اس سے غائب ہیں ان کا پتہ یا کشف سے چلایا جاسکتا ہے یا نظر و فکر کی قوت سے، (وہ گئی یہ بات کہ مبدع متعین اور ماہیت میں جو یہ نسبت پیدا ہوتی ہے اس نسبت کی نوعیت کیا ہے، تو کامل غور و خوض اور صحیح تلاش و تحقیق سے بھی بات ثابت ہوتی ہے کہ انتزاعی امور کا جو تعلق اپنے منشاء سے ہوا کرتا ہے (مثلاً فوق ہونا ایک انتزاعی امر ہے جسے آدمی کا ذہن اس کے منشاء ایمان سے حاصل کرتا ہے، پس یہی نسبت مبدع تعین اور ماہیت میں اس وقت پیدا ہو جاتی ہے، جب سمجھا جاتا ہے کہ ماہیت متعین پذیر ہو گئی، یعنی مبدع تعین کا ایسے حال میں آجانا جس کے بعد اس ماہیت کا حصول اور انتزاع مبدع تعین سے ہونے لگے پس یہی ماہیت کے تعین پذیر ہونے کا مطلب ہے، جس سے معلوم ہوا کہ واقعی آثار جن کا ظہور ماہیت کے تعین پذیر ہونے کی صورت میں ہونے لگتا ہے۔ ان آثار کا اصلی مبدع اور حقیقی سرچشمہ درحقیقت مبدع تعین ہی ہوا کرتا ہے مگر بایں شرط کہ یہ مبدع تعین اس ماہیت کے انتزاع کا منشاء بن چکا ہو پس (ان آثار سے ماہیت کے تعلق کے فقط اس قدر معنی ہیں کہ ان آثار کے صدور و ظہور کی شرط ماہیت ہے) (یعنی جب تک مبدع تعین ماہیت کے انتزاع کا منشاء بنے گا اس وقت تک اس ماہیت کے آثار کا ظہور بھی مبدع تعین سے نہیں ہو سکتا، اس لئے ماہیت ان آثار کے ظہور کی شرط بھی ہے اور ان کا منشاء بھی یہی ماہیت ہے، یہ ذرا باریک بات ہے، یعنی کسی شے کا آثار کے ظہور کا سبب و سرچشمہ ہونا یہ ارباب بات ہے اور ان ہی آثار کے انتزاع کا منشاء ہونا یہ دوسری بات ہے، چاہے کہ آثار کے مبدع میں اور منشاء میں جو یہ فرق ہے اس کو خوب اچھی طرح سے ذہنی نشین کر لیں، جو یہ دعویٰ کیا ہے کہ مبدع متعین سے ماہیتوں کے تعلق کو وہی نوعیت ہوتی ہے جو انتزاعی امور اور ان کے مناشی کے باہمی نسبت کی ہے، یہ ظاہر یہ کچھ عجیب سی بات معلوم ہوتی ہے لیکن واقعی یہ ہے جو شے سے سبب و منشاء میں ہو سکتے ہیں، ان کا تعلق فقط

دہم سے ہے مثلاً کسی کا دہم اگر یہ شبہ پیدا کرے کہ دنیا میں بکثرت ایسی چیزیں ہیں جنہیں انتزاعی امور میں شمار کرنا واقعہ کے خلاف ہے مثلاً رنگوں کا جو حال ہے یا جسم کے لئے سطح کی صفت جو ثابت ہوتی ہے کہ رنگ کا تعلق کپڑوں کے ساتھ مثلاً اس قسم کا نہیں ہے جیسے فوقیت کا تعلق ایمان سے ہے یعنی ایمان سے فوقیت کے مفہوم کو اسی وقت حاصل کیا جاسکتا ہے جب اس مفہوم کا سوچنے والا بھی موجود ہو بخلاف رنگ کے کہ کوئی سوچے یا نہ سوچے کپڑوں میں رنگ بہر حال پایا جائیگا۔ یعنی جن امور کی حیثیت انتظامی امور کی ہے ان کے متعلق انتزاعی ہونے کا دعویٰ کرنا صحیح نہیں ہے تو اس شبہ کا ازالہ چاہئے کہ حسب تقریر سے کہہ دینی یہ پوچھو کہ جن صفات کا نام انتظامی امور رکھا گیا ہے (اور سمجھا جاتا ہے کہ ان کا وجود سوچنے والوں کے سوچنے اور حاصل کرنے پر موقوف نہیں ہے مثلاً وہی رنگ اور کپڑے کی مثال میں رنگ کو کپڑے کی انتظامی صفت رنگ جو قرار دیتے ہیں) تو میں کہتا ہوں کہ (مثلاً سفید کپڑا یہ کیا ہے) ایک ہو میت (کپڑے کے متعلق) وجود کی ایک شکل ہے اب اگر اس کی قلیل کی جائے گی تو اس میں دو چیزیں برآمد ہوں گی سفید رنگ اور کپڑا جس کا مطلب یہی ہوا کہ وہ ایک ترکیبی زوج ہے (یعنی دو چیزیں سفیدی یا سفید رنگ کی ماہیت میں اور سید متعین یعنی کپڑے میں باہمی تعلق جو پیدا ہوا اسی سے سفید کپڑے کی ماہیت حاصل ہوتی ہے اب سوچو کہ کپڑے سے تعلق پذیر ہونے سے پہلے سفید رنگ ہونے کا مفہوم کیا تھا؟ کیا آدمی اپنے حواس سے اس مفہوم کو حاصل کر سکتا تھا؟ پھر اب جو چیز محسوس ہو رہی ہے وہ کیا ہے؟ دراصل کپڑے کی ایک مخصوص ماہیت ہے یعنی اسکی ایک سی ماہیت اور شخصیت جس سے دیکھنے والوں کی نگاہ میں افتخار و تشویش پیدا ہونے لگتی ہے تب اسوقت یہی کپڑا سفید رنگ کے مفہوم کے حصول اور انتزاع کا مستعار بن جاتا ہے (یہ ذرا گہری بات ہے) دماغ پر سمجھنے کے لئے زیادہ زور دینے کی ضرورت ہے چاہئے کہ غفلت سے اس باب میں کام نہ لو

### عقبہ (۷)

سید تعین کے ساتھ ماہیت کا جو تعلق پیدا ہوتا ہے اور اسی تعلق کی وجہ سے ماہیت تعین پذیر ہو جاتی ہے تو اس تعلق کا کیا مطلب ہے؟ کیا ماہیت اپنے وجود ہونے سے پہلے ہوش کے میں درجہ میں ہوتی ہے اس لئے نکل کر سید تعین سے چپک جاتی ہے (مثلاً کرسی ایک ماہیت ہے) لکڑی اس کا سبب متعین ہے تو وہی کرسی جس کا تصور و معنی اور بھار کے ذہن میں ہوتا ہے وہی ذہنی کرسی ذہن کے باہر نکل کر لکڑی کے ساتھ لاحق ہو جاتی ہے؟ ظاہر ہے کہ واقعہ کی یہ صورت قطعاً نہیں ہے آخر ایک بھار اپنے ذہن میں تخت بنانے کے لئے



اس کی ایک صورت متعین کرتا ہے، طے کرتا ہے کہ اس تحت کا طول اتنا ہوگا عرض اتنا ہوگا جس چیز سے نکت  
 بنایا جائیگا وہ طلال چیز ہوگی، صورت اس کی یہ ہوگی شکل یہ ہوگی رنگ یہ ہوگا ان ساری باتوں کو طے کرنے کے بعد  
 کسی لکڑی کو اٹھاتا ہے اور اپنے سلیقہ کے مطابق اس لکڑی میں تراش تراش کے عمل کو جاری کرتا ہے۔ نا ایک طرح کی چیز  
 کو اس نے اپنے ذہن میں طے کیا تھا وہی ایک واقعی اور حقیقی رنگ اختیار کر کے اس کے سامنے موجود ہو جاتی ہے گویا  
 جو کچھ اس نے فرض کیا تھا وہ واقعہ بن جاتا ہے اور بننے سے پہلے جس تحت کا صرف ثبوت تھا وہی اب وجود کا قاب  
 اختیار کر کے موجود ہو جاتا ہے، ظاہر ہے کہ تحت کے بننے کی اس شکل میں یہ تو نہیں ہوتا کہ بنیاد رسی کے ذہن میں تحت  
 کی جو عقلی صورت اور کلی ماہیت تھی وہی بنجار کے ذہن سے باہر نکل کر لکڑی کے ساتھ ہم کنار ہم آغوش ہو گئی یعنی اس  
 تحت کے ثبوت نے وجود کا قالب اختیار کر لیا، قطعی مشاہدہ کے خلاف یہ بات ہے بلکہ تحت بننے کا مطلب ہر وقت  
 بھی ہوتا ہے کہ لکڑی نے بنجار کی عملی بنجاری کی بدولت ایک ایسی حیثیت اختیار کر لی کہ اب اس سے (اسی ذہنی ماہیت  
 جس کا ثبوت بنجار کے ذہن میں تھا) اب اس کا ایک حصہ ادائیگہ اس لکڑی سے منترج ہونے لگا (یعنی ہر دیکھنے والے  
 کے ذہن میں اب اس لکڑی کے بجائے کرسی یا میز وغیرہ کے تحت کا مفہوم حاصل ہو گا اور اصل یہی وجہ ہے جو کہنے  
 والے کہتے ہیں کہ ان تمام چیزوں سے جن سے کسی شے میں تشخص تعین پیدا ہو سکے جبکہ سی ماہیت کو مجرد ادائیگہ کر لیا  
 جاتا ہے تو یہ مجرد دیباک ہوتے والی شے شے کی اصل ماہیت کے مطابق ہو جاتی ہے۔ بہر حال گذشتہ باب بحث  
 سے یہ بآسانی سمجھ میں آسکتی ہے کہ مثلاً تحت کے بننے کی جو مثال دی گئی اس میں (چار چیزیں یہاں پیدا ہوئی  
 ہیں، ایک تو خود حقیقت کی اپنی ذات (یعنی تحت کی ماہیت) دوسری چیز ایسی حقیقت اور ماہیت کا وہ حصہ  
 جو مبدع تعین سے منترج ہوتا ہے (یعنی تحت کی وہ محسوس ماہیت و شکل جو لکڑی میں پیدا ہو گئی، تیسری چیز مبدع تعین  
 (یعنی لکڑی جس سے تحت تیار ہوا) اور چوتھی چیز مبدع تعین کی وہ حیثیت جس کی وجہ سے وہ (حقیقت تحت کے ایک  
 خاص حصہ اور فرد) کے انتزاع منشاء میں گیا (اب اسی تشخص کو پیش نظر رکھ کر ہم چند اصطلاحات مقرر کرتے ہیں،  
 حقیقت (جسے تحت کی مطلق ماہیت، اس کا نام تو ہم اسماء کوئی اور عیان ثابتہ کہتے ہیں) اور لکڑی پر تحت کی جو  
 خارجی شکل و صورت طاری ہو گئی جس کا نام حصہ تھا تمام حقائق کے لئے جو اس قسم کے حصے پیدا ہوتے ہیں  
 ہم ان حصوں کی تعبیر فلان کے لفظ سے کریں گے اور جس لکڑی کی وجہ سے تحت کا یہ حصہ تعین پذیر ہوا  
 یعنی مبدع تعین ہم اس کو قیوم کے نام سے موسوم کریں گے (یعنی ماہیتوں کے قیام و تعین کی اصلی وجہ وہی ہے  
 وہی ان حصوں کو خارج میں تھامے ہوئے درن کو قرار عطا کئے ہوئے ہیں اس کا نام قیوم ہے اور لکڑی بنجار  
 کے عمل کے بعد تحت کے اس خاص حصے کے انتزاع کا منشاء جو بن گئی اسی کا نام "ہویت" رکھا گیا ہے یعنی ماہیت  
 نہ ہوتی اصطلاح بنی اسماء کو یہ اصطلاح یہ بعد الف تائی کی اصطلاح ہے اور دوسری اصطلاح عیان ثابتہ دلی یہ اصطلاح ہے  
 نہ یہ اصطلاح بنی اسماء کو یہ اصطلاح ہے، ان کے کلام کے موا کسی لکڑی کے کلام میں نہ تحقیق ہی پائی جاتی ہے اور نہ اصطلاح حیات کہ  
 عالم ایک قسم کی طلی مستی ہے، طلی مستی جو خدا کا میر ہے، اور جو اس کے ہر ممکن بنی جس وجہ سے ممکن ہوتی جی ہے وہ صرف اللہ ہی کی  
 ذات ہے، موجود الف تائی کے اس نظریہ کی بنیاد اسی اصطلاح اور تحقیق پر مبنی ہے ۲۰

کی ہوسیت کا لفظ جب بولا جائے گا تو اس وقت مبدع یعنی کی یہی حیثیت مراد ہوگی یہاں یہ یاد رکھنے کی بات ہے کہ قلمفہ  
الہی والے ماہیت کے اجزائی کی تعبیر مقولات کے لفظ سے کرتے ہیں مثلاً حیوان و ناطق ان کو انسان کے مقولات میں شمار کیا  
جاتا ہے لیکن یہ اور بات ہے اور ماہیت کیلئے کسی شے کا قیوم ہونا یہ دوسری بات ہے چاہئے کہ مقوم اور قیوم کے اس فرق کو چھٹی  
دل میں جمائیں، تاکہ آئندہ دماغی الجھنوں کی پریشانیوں میں نہ مبتلا ہونا پڑے۔

## حقیقہ (۸)

**جعل و فعل بسط کی بحث** | جعل مرکب و جعل بسط جو اور عامہ کے مباحث میں ایک مشہور بحث ہے جیسا کہ معلوم  
ہے اور بات فکر و نظر میں اس مسئلہ کے متعلق بڑی طویل طویل بحثیں چھڑی ہوئی ہیں اور اسی بحث سے علم اور ہستی کے معنی کے تین  
میں بھی جھگڑا پیدا ہو گیا، بہر حال جعل (یعنی بنانے والے نے دنیا کی چیزیں کو جو بنایا ہے تو اس کے بنانے کی کہو یا جعل  
کی کہو نوعیت کیا ہے یہی سوال ہے جواب میں بعض تو یہ کہتے ہیں کہ قیوم کے ساتھ کسی حقیقت کو جو دنیا بھی حاصل رہتا ہے  
کا کام جعل میں یعنی دنیا میں ہوتا ہے بالفاظ دیگر حقیقت اور حقیقت کے قیوم میں ربط و تعلق کا پیدا کرنا اسی کو جعل کہتے ہیں  
اسی طرح کسی حقیقت کے معدوم ہونے کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ وہی ربط و تعلق جو حقیقت میں حقیقت کے قیوم میں پیدا  
ہو گیا تھا اُسے توڑ دیا جائے گا یا اس نسبت کا ٹوٹنا بھی اس حقیقت کا معدوم ہونا ہے، دوسرا گروہ وہ ہے جس کا خیال  
ہے کہ خود ماہیت کو نیستی کے دائرے سے نکال کر ہستی کے صحن خانہ میں جلوہ گر کرنا بھی جعل کا یعنی کسی ماہیت و حقیقت کے  
بنانے کا مطلب ہوتا ہے، اسی صمدت میں حقیقت کے معدوم ہونے کے معنی یہ ہوں گے کہ خود اس حقیقت کی ذات نا  
اور مفقود ہوئی ایک جماعت جس کے سرگروہ صدر الدین توفی صوفی ہیں، ان کا خیال یہ ہے کہ جعل کے مسئلہ میں جو یہ  
جھگڑے ہیں ان کی بنیاد اس مسئلہ پر مبنی ہے کہ معدوم ہونے کے لئے موجود ہونے سے پہلے کسی قسم کے ثبوت کا دعویٰ صحیح  
ہے یا نہیں، پس جو پہلی بات کے قائل ہیں یعنی معدومات کے ثبوت کے قائل ہیں وہ تو جعل کی تفسیر وہی کرتے ہیں  
جو پہلے بیان کی گئی (یعنی قیوم کے ساتھ حقیقت کو مربوط کرنا) اور جو دوسری بات کے قائل ہیں یعنی کہتے ہیں کہ موجود  
ہونے سے پہلے معدومات کیلئے کسی قسم کے ثبوت کا دعویٰ بے معنی دعویٰ ہے وہی جعل کی دوسری تفسیر کرتے ہیں (یعنی  
نہستی کے دائرے سے ہستی کے میدان میں حقیقت کو لے آنا یہی جعل ہے) اسی سلسلہ کی عجیب بات یہ ہے کہ ان جھگڑوں سے  
متاثر ہو کر بعض بڑے لوگوں نے چاہا ہے کہ ماہیتوں کے جعل کا سر سے انکار کر دیا جائے، جیسا کہ مطلب یہی ہوا کہ  
ماہیتیں دنیا میں موجود ہیں انھیں الیاذ بانہ بنانے والے نے بنایا ہی نہیں ہے، لیکن اس بندہ ضعیف کے خیال میں  
اس دعویٰ کا کوئی صحیح مطلب معلوم نہیں ہوتا اسی طرح موجود ہونے سے پہلے ماہیتوں کے ثبوت کا انکار بھی میرے نزدیک  
جیسا کہ عرض کر چکا ہوں قابل نفرت زبردستی کی بات اور بے قسم کا شکار ہے جسکی تفصیل پہلے گزر چکی پھر جن حضرات  
نے ماہیتوں کے جعل کا انکار کرنا چاہا ہے اور اپنے اس انکار کی توجہ میں دلائل قائم کرنے کی جوڑ جھٹیں انھوں نے  
برداشت کی ہیں میرے خیال میں یہ بھی ایک لا حاصل جھگڑا اور بے نتیجہ ہی بات ہے، فیصلہ کی بات اس سلسلہ میں



جو کچھ بھی ہو سکتی ہے جیساکہ حق تعالیٰ نے میرے مست ذہن پر رکھا ہے، وہ یہی ہے یعنی پہلے بھی یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ کسی ماہیت کے بنانے کا مطلب نہیں ہوتا کہ ثبوت کے مرتبہ سے بجنسہ اسی ماہیت کو نکال کر وجود کے دائرہ میں لایا جاتا ہے اور ماہیت کے قیوم سے ہی کو جوڑ دیا جاتا ہے، اسی طرح ماہیت کے معدوم ہونے کا مطلب بھی یہ نہیں ہوتا کہ قیوم سے جوڑتے ہوئے پیدا ہو گیا تھا اسے تو ذکر ثبوت کے مرتبہ میں پس ماہیت کو رابح کر دیا جاتا ہے بلکہ کسی ماہیت کے بنانے اور اس کے محمول و مصنوع ہونے کا حکم اس وقت لگایا جاتا ہے جب اس ماہیت کے نکلنے والے بنانا ہے، یعنی یہ نہیں ہوتا کہ خود ماہیت کو بنا کر والا نکل بنا دیتا ہے بلکہ بنانے کے وقت اس ماہیت کا کوئی نخل (یعنی حصہ) پردہ نشینی و عدم سے پیدا ہو جاتا ہے، اسی طرح ماہیت کے معدوم ہونے کا حکم اس وقت لگایا جاتا ہے جب ہی پیدا ہونے والا نخل اور حصہ ناپید ہو کر معدوم ہو جاتا ہے، پس ہم یہی واقعہ پیش کرتے ہیں کہ چونکہ قیوم سے نکل کر الگ ہو جاتا ہے اور جس ماحول کا وہ نخل ہوتا ہے اس کے ساتھ جا کر وہ نخل جلتا ہے، آخر دیکھو لو گے کہ ایک ٹکڑا جسے تلواریں ہونے کی صفت عارض ہوتی ہے (یعنی وہ تلوار بن جاتا ہے) اب اگر اس میں تغیر واقع ہو یعنی بجائے تلوار ہونے کے لوہے کا ٹکڑا کچھ اور چیزیں بن جائے تو اس وقت ظاہر ہے کہ لوہا (جو تلوار ہونے کی اس صفت کا قیوم ہے) اس سے تلواریں ہونے کی یہ صفت تامل ہو کر معدوم ہو جاتی ہے واقعہ ضرور اسی قدر پیش آتا ہے یہ تو نہیں ہوتا کہ یہ لوہے کے اس ٹکڑے سے تلوار ہونے کی یہ صفت جدا ہو کر ہے اور جدا ہو کر تلوار کی ان فنی صورتوں میں جا کر سما جاتی ہے جسے لوہا اپنے ذہن میں تلوار ماننے سے پہلے سرچلتا ہے بہر حال موجود ہونے کے وقت ماہیتوں کے ساتھ جو واقعہ پیش آتا ہے وہ ضروری ہے کہ ماہیتوں میں اور ان کے قیوم میں ایک خاص قسم کا ربط اور شدت پیدا ہو جاتی ہے اور یہ ربط درشت کیا ہوتا ہے، یہی کہ ماہیتوں کے ظلال قیوم کے وجود میں شدید پندیر ہو جاتے ہیں یعنی پیدا ہو جاتے ہیں اور یہی نسبت جیسٹ ٹھٹھاتی ہے تو یہ ماہیتوں کے عدم کا حال ہوتا ہے یعنی ماہیت معدوم ہو جاتی ہے، ظاہر ہے کہ اس شے اور ربط کے نکلنے کا مطلب اسکے سوا اور کچھ نہیں ہوتا کہ ماہیتوں کے یہ ظلال بذات خود ناپید ہو جاتے ہیں ان کی ذات منقود ہو جاتی ہے باقی جولوگ اس کے قائل ہیں کہ قیوم اور ماہیتوں کے ظلال میں جو تعلق در ربط پیدا ہوتا ہے، اسی تعلق در ربط کی قیادت اور تحقق اور اس کا پایا جانا ہی ماہیتوں کا محمول و مخلوق ہونا ہے اور اس ربط و تعلق کا اندازہ بھی ماہیتوں کے معدوم ہونے کے معانی ہیں۔ ظاہر ہے کہ اس قسم کے حضرات ہی کہیں گے کہ محمول اور مخلوق اتنی ہی ہوتی ہے اور اسی صورت میں یقیناً جعل کو مرکب ہی ماننا پڑے گا اور یہ جو قائل ہیں کہ شے کا پیدا ہونا ہی اس کے محمول ہو اور بننے کا مطلب ہے تو وہ یقیناً نخل ہی کو محمول قرار دیں گے، اور اسی صورت میں ان کو جعل بسیط ہی کا دعویٰ کرنا پڑیگا ان کو ماننا پڑیگا کہ کسی کا معدوم ہونا اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ اس شے کی فنا غائب و نابود ہو گئی خلا صریح ہے کہ امکانی حقائق جب پیدا ہوتے ہیں تو نخل کے لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو انساناثر ہے گا، جعل کا محل حاصل سے جو ظاہر ہوتا ہے وہ بسیط ہوتا ہے یعنی نخل کو عدم وجود کے دائرہ میں لے آنا پس یہی یک نام بنانے کا حاصل کرتا ہے اور یہی بنانے در عمل کا عمل اسکے بسیط ہونے کا مطلب ہے لیکن بجائے نخل کے اگر جعل کہیں عمل کو خود اس کے لحاظ سے دیکھا جائے تو سوقت نظر آئیگا کہ بنانے کا کام حاصل نے جو کیا وہ مرکب مل تھا یعنی ماہیت کے نخل کو قیوم کے غماز سے جوڑا لوہا دو چیزوں میں اس نے ربط پیدا کیا، اسی لئے جعل کے اس محل کو اس نقطہ نظر سے مرکب کہنا پڑے گا (میں نے یہ جو خلاصہ بیان کیا اس غرض کے لئے ہے کہ اصل بسط و مد کے بارے میں صحیح مفہوم نہ رہے جس سے بعض نزع لفظی کے سوا بیزاع اور

[illegible]

کچھ نہیں ہے اور اسی سے ان لوگوں کے قول کا مطلب بھی معلوم ہو جاتا ہے جو کہتے ہیں کہ اعیان نے وجود کی بوجی نہیں سونگھی ہے (یعنی اعیان سے مراد ظل نہیں بلکہ ماہیت ہے جس کا ظل دراصل قیوم سے متعلق ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ ماہیت کبھی وجود سے متعلق نہیں ہوتی بلکہ اس قسم کے جھگڑے یعنی بعض کہتے ہیں کہ یہ امکانی عالم (جو ہمارے سامنے موجود ہے اس کی ذات تو معدوم ہے لیکن اس کا اثر موجود ہے یا بعض کہتے ہیں کہ اہمار کے ظل میں آیا یہ قول کہ عالم دراصل خود قیوم ہی ہے لیکن مقید ہونے کی حیثیت سے یعنی مطلق ہونے کے اعتبار سے تو وہ قیوم ہے اور وہی قیوم جب قیود سے مقید ہو جاتا ہے تو اسی کا نام عالم ہوتا ہے۔

یہ سارے جھگڑے رگڑے بھی صرف لفظی ہیں اور اس چٹینی ہیں کہ عالم کا لفظ بولا جا رہا ہے اس سے مراد ہر ایک کی وہ نہیں ہے جو دوسرے کی ہے مراد کے دریافت کرنے سے پہلے تو معلوم ہوتا ہے کہ ان میں واقعی نزاع ہے لیکن ہر ایک کی جو غرض عالم کے اس لفظ سے ہے جب وہ معلوم ہو جاتی ہے تو ثابت ہوتا ہے کہ صرف لفظ پر یہ سارا جھگڑا بنی تھا۔ اور اسی کے بعد ان میں مصالحت کی صورت پیدا ہو جاتی ہے تفصیل بس اجمال کی یہ ہے کہ عالم امکان سے اگر امکانی حقائق مراد ہیں تو اس میں شک نہیں کہ ان حقائق کی اصل ذات یقیناً معدوم ہے صرف ان کا اثر دنیا میں موجود ہے اور اگر امکانی حقائق نہیں بلکہ عالم امکانی سے مقصود ان ہی حقائق اور ماہیتوں کے وہ حصے ہیں جو قیوم سے منقطع ہو رہے ہیں یہاں وقت بلاشبہ یہی ماننا پڑے گا کہ اسما کوئی نہیں ان ماہیتوں کے ظلال ہیں ان کا نام عالم ہے اور خاص خاص آثار و خواص کے ظہور کی جو چیزیں سرشتہ اور مبدیہ بنی ہوئی ہیں ان ہی کا عالم امکانی نام رکھا گیا ہے اگر یہ مراد ہے تو اس وقت بلاشبہ قیوم ہی مجنسہ عالم امکانی مصداق قرار پائے گا اسگوں بایں شرط کہ قیوم کے ساتھ ماہیتوں کے ساتھ ظلال کا تعلق پیدا ہو گیا ہو۔

اور سچ تو یہ ہے کہ اس سلسلہ کے متعلق اختلافات جن بڑے بڑے بزرگوں کی طرف منسوب ہیں اصل حقیقت کے معلوم کر لینے کے بعد یہی کہنا پڑتا ہے کہ ان میں ایسے جھگڑوں کا پیدا ہونا قطعاً مناسب نہ تھا۔ کہ یہی لوگ اسلام کے راہ نما اور قائد ہیں اور ارباب معرفت کے بھی حضرات ائمہ اور پیشوا ہیں تنبیہ و فائدہ کی ایک بات یہاں یہ ہے کہ ظلال کی تفسیر گزشتہ بار عبارتوں میں حصہ کے لفظ سے جو کی گئی ہے تو اس سے مراد وہ اصطلاحی حصہ نہیں ہے جو ارباب فن معقولات میں مشہور ہے جس کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ ماہیت کا حصہ ہے عام ہونا واجب و ضروری ہے کیونکہ ہر حصہ سے تاری



مراد یہی ہوگی تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایسی ماہیت جو کسی فرد واحد میں منحصر ہو کر رہ گئی ہو اس کے لئے قائل نہیں ہو سکتا۔

بہر حال ایسا فرد جس کا تعین اور جس کا وجود اپنے منشاء انتزاع کے وجود اور تعین سے وابستہ ہو بس حصہ سے ہماری مراد یہاں کل یہی ہے خواہ اب یہ حصہ ماہیت کے مساوی ہو یا ماہیت سے خاص ہو، لیکن ہماری اصطلاح خاص کی بنیاد پر وہ بہر حال حصہ ہے۔

## عقہ (۹)

چند چیزوں میں مشترک آثار اگر پائے جاتے ہوں (مثلاً سب سے گری کا یا سب سے سردی کا اثر ظاہر ہو) تو یہ اس بات کی دلیل ہوگی کہ ان آثار کا مبداء ان سب چیزوں میں قطعاً مشترک ہے آخر لوگوں نے جب یہ دعویٰ کیا ہے کہ لوازم کے اتحاد سے ثابت ہوتا ہے کہ لزومات میں بھی اتحاد کا ہی اور لوازم کے اختلاف سے لزومات کے اختلاف کو سمجھا جاتا ہے (تو جو دعویٰ میں نے کیا ہے وہ بھی تو اسی مسئلہ پر مبنی ہے بلکہ میرا خیال تو یہ ہے کہ آثار کے مشترک ہونے کی صورت میں مبداء کا مشترک ہونا ایک ایسا واقعہ ہے جس کے ثبوت کے لئے دلیل کی حاجت بھی نہیں ہے) بلکہ ایک فطری بات ہے آخر سوچنا چاہئے کہ جنس و فصل، نوع، مادہ، صورت وغیرہ کے اشتراک کا یقین آثار ہی کے اشتراک سے تو کیا جاتا ہے اور مشہور شبہ جس کا نام شبہ افتقار الشیاطین ہے اس شبہ کے ازالہ کی شکل اس کے سوا اور کیا ہے کہ اسی قضیہ کے متعلق (یعنی آثار کا اشتراک مبداء کے اشتراک پر دلالت کرتا ہے) اس کے متعلق بداہت کا دعویٰ کر کے اس شبہ کو باطل کیا جائے یہی لوگوں نے کیا بھی ہے اس کے سوا اور وہ کر ہی کیا سکتے تھے۔

سہ شبہ افتقار الشیاطین کے لفاظ سے مصنف نے مشہور اسرائیلی (یہودی) حکیم سعید بن منصور جسے عام طور پر کبرئہ کہتے تھے اشارہ کیا ہے سمجھا جاتا تھا کہ مذہب اور خدا کے دشمنوں اور شیطانوں کا یہ شبہ سراپا افتقار ہے شبہ کی تقریر یہ ہے کہ خدا کی توحید کو خدائی حکم اپنی کتابوں میں جن دلیلوں سے ثابت کرتے تھے ان میں ایک دلیل یہ بھی قائم کی گئی ہے کہ بجائے ایک کے واجب الوجود کو اگر دو مانا جائے تو ظاہر ہے کہ واجب الوجود ہونے میں دونوں کی ذات مشترک ہی ہوگی پس وہ چیز جس کی وجہ سے ایک دوسرے سے ممتاز ہوگا یقیناً کوئی ایسی چیز ہی اس کو ہونا چاہئے جسے ایک میں پائی جاتی ہو اور دوسرے میں نہ پائی جاتی ہو ورنہ امتیاز گئے پھر معنی ہی کیا ہو گئے کہتے ہیں کہ ایسی صورت میں ان دونوں واحیوں کو دو جزوں سے مرکب ماننا ناگزیر ہو جائے گا یعنی ایک مشترک جز اور دوسرا جز جو ہر ایک کو دوسرے سے جدا کر رہا ہے جس کے معنی یہ ہونے کہ واجب الوجود یعنی خدا اپنے وجود میں ان دونوں جزوں کا محتاج ہو گیا جب کہ ہر مرکب اپنے اجزاء کا محتاج ہوتا ہے حالانکہ خدا تو نام ہی اس کا ہے جس کے سب محتاج ہوں اور وہ

بہر حال یہ مقدمہ یہی ہے اس کا انکار کرنے والی ایک منقرسی جماعت ہے جن سے گفتگو کرنے کو میں لا حاصل خیال کرتا ہوں خواہ مخواہ بات پھیل جائے گی اور نتیجہ کچھ برآمد نہ ہوگا۔

## عقہ (۱۰)

### ساری کائنات کے قیوم کی وحدت

میرا دعویٰ یہ ہے کہ تمام امکانی حقائق (یعنی خدا کے سوا جو کچھ بھی ہے) سب کا قیوم ایک واحد شخصی امر ہے (بالفاظ دیگر صرف پیدا ہونے والا ان کا ایک نہیں ہے بلکہ جو چیز جتنی مدت تک بھی موجود رہتی ہے ان کو موجود اور برقرار رکھنے والی قوت بھی ایک ہی ہے ایک ہی طاقت ہے جو ذرے سے لے کر آفتاب تک محسوس دنیا محسوس ہر شے کو تھامے اور ٹھہرائے ہوئے ہے اب اگر اس دعویٰ کو نہ مانا جائے گا بلکہ مخالفت کر کے متعدد قیوموں کا نظریہ پیش کیا جائے (اور سمجھا جائے کہ ہر چیز کا قیوم الگ الگ ہے) تو ظاہر ہے کہ ان تمام قیوموں میں خود قیومیت کی صفت یعنی ساری کائنات کو موجود و برقرار رکھنے کی خصوصیت، نیز وجود مصدری جو قیومیت ہی کی صفت کی ذیلی کیفیت ہے (یعنی جن چیزوں کو قیوم موجود اور اس کو برقرار رکھتے ہوئے

(دستیہ حاشیہ مندرجہ ذیل) کسی کامیاب نہ ہو فلسفیانہ توحید کی اس دلیل ابن کھونین نامی حکیم نے اس شب کو پیش کیا ہے جس کا نام شبہ فقہر الشیاء میں رکھا گیا ہے یہ ظاہر ہے کہ یہودی حکیم فلسفی ہے کیونکہ عمومات اس کا نام سینین منصور الاسرائیلی ہی رکھا جاتا ہے قیوم بطریق کے مد سے "اسرائیلی" کا لفظ یہودیوں کی طرف منسوب کیا جاتا تھا کہ یہی اس کی مشہور کتاب ہے اس کا شروع ہے "خیر شہد کی تقریر یہ فعل کی جاتی ہے کہ دونوں وجہوں کا مرکب چنانچہ اس وقت لازم آتا ہے واجب الوجود ہونے کی مشترک صفت کو دونوں کی حقیقتوں کا مشترک وجود قرار دیا جائے بلاشبہ اس وقت ہر ایک کی ذات میں امتیازی چیز کی ضرورت ہوگی مگر دونوں وجہوں کی حقیقتوں کو مرکب نہیں بلکہ بسیط مانتے ہوئے واجب وجود ہونے کی صفت کو ذات سے دونوں کے خارج عارضی صفت مانا جائے تو مرکب ہوتے کا الزام عائد نہیں ہوتا باقی یہ سوال کہ دونوں وجہوں کی بسیط حقیقتوں کی نوعیت کیا ہے؟ اس کے جواب میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ بے شمار چیزیں دنیا میں ایسی ہیں جن میں ہم ان کے عارضی صفات ہی کی راہ سے جانتے ہیں اور ان کی حقیقت سے ناواقف رہتے ہیں یہی حال ان دونوں کا بھی ہے مثلاً میں نے اپنے ہاں اس کے شہکار جواب یہ دیا ہے کہ واجب الوجود ہونے کی صفت دونوں کی اس ذات حقیقت سے اگر خارج ہے تو پھر دونوں ممکن ہو جائیں گے کیونکہ شے جو ہر بھی ہو اور مرتبہ ذات میں واجب بھی نہ ہو اسی کو تو ممکن کہتے ہیں لامحالہ جب وجود ہونے کی صفت دونوں کی ذات میں داخل ہو جائے ہر ایک کو دوسرے سے ممتاز کرنے کے لئے امتیازی عنصر کا اضافہ ہر ایک میں ناگزیر ہے جس کے بعد پھر وہی مرکب ہونا دونوں کا ضروری ہو جائے گا جس کے معنی یہ ہیں کہ دونوں اپنے وجود میں اپنے اپنے اجزاء کے محتاج ہیں اور خدا محتاج نہیں ہو سکتا بہر حال واجب الوجود ہونے کے آثار جب دونوں میں مشترک ہیں تو اس مفہوم کا مبدیہ بھی دونوں میں مشترک ہے نہ ضروری ہے اور یہی بنیاد ہے شبہ فقہر الشیاء میں کے ارالہ کی ۱۲۔



تھامے اور ٹھہرائے ہوئے رہتا ہے، ان سے وجود کے لفظ کا وہ معنی جسے مصدری معنی کہتے ہیں، اور اردو میں اسی مصدری معنی کی تعبیر ہونے کے لفظ سے کرتے ہیں) یہ بات بھی مشترک ہوگئی، اور اس کے سوا قیوم کے اس قسم کے خصوصیات یعنی ماہیتوں کو مستقین کرنا اور ان ماہیتوں کے احکام و آثار کے ظہور کا قیوم کے ساتھ وابستہ ہونا، العزیز قیومیت کے یہ سارے خصوصیات تمام قیوموں میں مشترک ہیں گئے اب سوال یہ ہے کہ متعدد قیوموں میں یہ چیزیں جو مشترک ہیں، ان کے متعلق کیا مانا جاتا ہے، اگر یہ کہا جاتا ہے کہ ان کا شخصی وجود تمام قیوموں میں مشترک ہے، تو یہ بلاشبہ ناممکن ہے، ازل سے کسی شخصی وجود یا شخصی ظل کا دو قیوموں میں مشترک ہونے کے معنی گویا یہ ہوں گے کہ مثلاً کرسی تو ایک ہو، اور لکڑیاں جن سے وہ ایک کرکے بنی ہے، وہ ہوں، یا زید جو انسان کا ایک شخصی ظل ہے، اس کی قیومیت دو بدنوں سے متعلق ہو، بہر حال کسی شخصی وجود میں قیوموں کا تعدد کسی حیثیت سے بھی قابل تسلیم نہیں ہو سکتا، اور بجائے شخصی وجود کے اگر یہ احتمال پیش کیا جاتا ہے کہ ان خصوصیات کا جو کلی معہوم ہے وہ ان قیوموں میں مشترک ہے، تو اس احتمال کی گنجائش یہاں اس لئے پیدا نہیں ہو سکتی کہ کلی مفہومات محض اختراعی اور ذہنی امور ہوتے ہیں اور واقع میں وہ معدوم ہوتے ہیں پھر ایسی چیز جو معدوم ہو، وہ قیوموں میں مشترک کیسے ہو سکتی ہے، کیونکہ قیوم تو بناء وجود ہستی ہے، جلا سموات کو قیومت سے اور ان چیزوں سے کیا تعلق جو قیومیت کے ذیل میں شمار ہوتی ہیں اور اس کے توابع بھی جاتی ہیں پس ناگزیر ہے کہ ساری کائنات موجودہ جن میں یہ سارے قیومی خصوصیات پائے جاتے ہیں، ان میں ایک واحد شخصی وجود رکھنے والے قیوم کو مشترک تسلیم کیا جائے اور مذکورہ بالا قیومی خصوصیات اپنے کلی حقائق (یعنی کلی مفہومات) کے ظلال (خارجی افراد) قرار دیئے جائیں اور یہی واحد شخصی قیوم جیسے سارے ظلال (یعنی نباتات، جمادات، حیوانات وغیرہ حقائق کے ظلال) کا قیوم ہے، اسی طرح وہی ان قیومی خصوصیات کا بھی قیوم ہے، البتہ دوسرے ظلال میں اور ان میں اتنا فرق مانا پڑے گا کہ ان قیومی خصوصیات کی قیومیت کا تعلق دوسرے ظلال سے پہلے قائم ہوا ہے۔

بہر حال اسکا فی حقائق جتنے بھی ہیں، ان کا قیوم ایک شخصی واحد امر ہے اور اس قیوم کو ایک تعلق تو ظلال سے ہے، یعنی تمام ظلال کا قیوم ہونا ظلال کے ساتھ قیوم کی یہ نسبت ہوئی اور اسی قیوم کا ایک تعلق ان حقائق اور ماہیات سے بھی ہے (جن کے ظلال کا ظہور دنیا میں ہو رہا ہے اور جو علم الہی میں ثابت ہیں) ان حقائق کے ساتھ قیوم کو تعلق ہوتا ہے کہ ان کے تعین پذیر ہونے کا مبداء اور بنیاد قیوم ہی ہے، (مثلاً نجات کے ذہن میں کرسی کی جو صورت قائم ہوتی ہے تو اس ذہنی صورت کا

خارج میں تعین ظاہر ہے کہ اس لکڑی ہی سے تو حاصل ہوتا ہے جس میں کرسی کی اس ذہنی صورت کے ظل کو بخار قائم کرتا ہے تو جیسے لکڑی جو کرسی کے باپ میں قیوم کی حیثیت رکھتی ہے کرسی کی خارجی شکل و صورت کی تودہ قیوم ہے اور اسی کرسی کی جو ذہنی حقیقت بخار کے ذہن میں تھی اس کے ساتھ لکڑی کو مبدع تعین ہونے کا علاوہ اسی طرح اس لکڑی کو ان دونوں سے بھی ایک مشترک تعلق ہے یعنی یہی لکڑی دونوں کی ہستی و ران دونوں کا وجود ہے لکڑی ہی کی وجہ سے یہ بات پیدا ہوئی کہ کہا جاتا ہے کہ بخار نے جس کرسی کے بنانے کا ارادہ کیا تھا وہ موجود ہو گئی اور کرسی کی جو شکل و صورت خارج میں موجود ہوتی ہے لکڑی ہی کی وجہ سے موجود ہوتی ہے اسی لئے لکڑی دونوں کا یعنی کرسی کے ظل کا بھی جو خارج میں ہوا ہے اس کا یہی وجود ہے۔ اور اسی کی ذہنی صورت جو بخار کے ذہن میں تھی اس کا بھی وجود لکڑی ہی ہے الغرض ان دونوں میں سے ہر ایک سے وجود ہونے کی نسبت اس کو حاصل ہے کہ شے جس کی بدولت موجود برقرار ہے یعنی مابہ لوجودیت والا وجود مقصود ہے اگر غور کیا جائے تو اس اعتبار سے قیوم ظل و حقیقت دونوں کا وجود ہے اور اسی قیوم کو امکانی حقائق کی ہستیوں سے بھی ایک تعلق ہے (مثلاً لکڑی جب کرسی کی شکل و صورت کے انترزاغ کا فشاہن جاتی ہے تو اسی کرسی کی ہریت کہتے ہیں ظاہر ہے کہ اس خاص ہریت سے اس کے قیوم کو یعنی لکڑی کو ہی نسبت حاصل ہے جو کسی مطلق کو مقید کے ساتھ ہوتی ہے پس معلوم ہوا کہ انسانی حقائق کی ہستیوں سے قیوم کی نسبت کی نوعیت وہی ہوتی ہے جو کسی مطلق کو مقید سے ہو سکتی ہے۔

یہاں اس غلط فہمی میں مبتلا نہ ہونا چاہئے کہ مطلق سے میری مراد کلی امر ہے اور مقیدات سے میں ان جزئیات کو مراد لے رہا ہوں جو کسی کلی کے تحت مندرج ہوتے ہیں ہرگز نہیں بلکہ مطلق سے مقصود وہ ذات ہے جو انتزاعی قیوم سے پاک ہو اور ان انتزاعی قیوم کے ساتھ جب مطلق موجود ہو تو ان ہی کی تعزیر مقیدات کے لفظ سے میں کر رہا ہوں (مثلاً لکڑی اس حیثیت سے کہ کرسیوں کی شکل و صورت ابھی اس پڑاوی نہیں ہوئی اور مطلق کہلائے گی اور کرسی کی شکل و صورت جب لکڑی سے مستزاع ہونے لگے تو اسی کو مقید اس صطلوح کی بنیاد پر کہیں گے)۔

الحاصل کہنا یہ ہے کہ تمام امکانی حقائق جن کا ظہور اس عالم میں ہو رہا ہے یہ ایک واحد وجود کے ساتھ موجود ہیں اور سارے ظلال کا قیام و بقا ان ذرات و ثبات ایک ہی قیوم کے ساتھ وابستہ ہے اور اس بنیاد پر یعنی قیوم سب کا ایک ہی ہے یہ بھی ماننا پڑے گا کہ کائنات کی تمام ہستیوں اور شخصیتیں اپنی ذات کے حساب سے تو ایک ہیں لیکن اپنی ماہیتوں کے لحاظ سے مختلف ہیں (مثلاً



کرسی، تخت، میز جب لکڑی سے بنائی جائے گی تو ظاہر ہے کہ ذات تو سب ہی کی لکڑی ہی لکڑی ہوگی جو ان کی قیوم ہے البتہ کرسی کی ماہیت تخت سے تخت کی ماہیت میز سے مختلف ہوگی یہ بتانے کے بعد کہ سارے عالم کا قیوم ایک ہی شخصی واحد وجود ہے اب میں اسی قیوم کے متعلق مختلف بزرگوں کی اصطلاحیں بتانا چاہتا ہوں )

یعنی لوگوں نے اس قیوم کو مختلف ناموں سے موسوم کیا ہے، یعنی ظاہر اور چوڑ یا موجودات کے ہیکلوں پر جو وجود پھینا ہوا ہے یہ بھی اسی کی تعبیر کی گئی ہے، اسی کو نفس رحمانی کہتے ہیں اور نفس سلیمہ بھی کہتے ہیں، نفس کل کی اس اصطلاح سے الگ چیز ہے جس کا تعلق عرش سے بتایا جاتا ہے کبھی اس قیوم کو اسماء اللہ کا خاتم بھی کہا گیا ہے اسی کی تعبیر الرحمن سے بھی کرتے ہیں اور المرید کے لفظ سے بھی مقصود کبھی ہی قیوم ہے۔

اور اس سے سمجھا جاسکتا ہے کہ بعض لوگوں نے جو یہ لکھ دیا ہے کہ صوفیہ کے نزدیک واجب کے وجود کی نوعیت گویا کلی طبعی جیسی ہے یہ ایک ایسی بات ہے جو قطعاً بے جانے کہہ دی گئی ہے فسول نہ جاننے والوں کے جہل کا علاج کیا پوچھنا اور دریافت کرنا نہ تھا، پھر کیوں نہیں اس شخص نے جاننے والوں سے پوچھا قیوم اور مقوم میں جو عظیم فرق ہے جانتے والے جہزات اس پر واضح کر دیتے، بہر حال یہ بیہودہ بات صوفیوں کی طرف بلاشبہ اس وقت منسوب ہو سکتی تھی جب واجب تعالیٰ کے متعلق وہ اس بات کے مدعی ہوتے کہ وہی ماہیتوں کا مقوم ہے، لیکن بجائے مقوم کے جب ان بزرگوں نے اس کی تصریح کی ہے کہ واجب تعالیٰ ماہیتوں کا قیوم ہے تو ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک جو چیز درحقیقت پائی جا رہی ہے وہ صرف واجب تعالیٰ ہی کا وجود ہے خدا کے سوا اور جتنے امکانات حقائق ہیں وہ واجب تعالیٰ ہی کے پائے جانے کی مختلف شکلیں ہیں، درحق تعالیٰ ہی کے وجود کی وہ مختلف شیوں ہیں، بھلا صوفیوں کے اس

۱۔ وجود ظاہر شیخ محی الدین بن عربی جو شیخ اکبر کے نام سے مشہور ہیں ان کی اصطلاح ہے ۱۲۔ ۱۳۔ الوجود  
 ۲۔ البسوط علی ہیکل الوجودات یہ اس کی عربی تعبیر ہے اور یہ مجدد الف ثانی کی اصطلاح ہے۔ ۱۴۔ مقامات میں  
 ۳۔ شاہ ولی اللہ نے یہی لفظ قیوم کے لئے اختیار کیا ہے۔ ۴۔ شاہ صاحب نے لغات میں یہ تعبیر اختیار کی ہے  
 ۵۔ غیر کثیر میں شاہ صاحب کی یہی اصطلاح ہے۔ ۶۔ شاہ صاحب بدوہ بازغہ میں کسی اصطلاح کا استعمال کرتے ہیں  
 ۷۔ غیر کثیر میں یہ اصطلاح بھی پائی جاتی ہے۔ ۸۔ یہ بھی غیر کثیری کی اصطلاح ہے۔ ۹۔ اشارہ یعقوب  
 بنانی کی طرف ہے جنہوں نے صوفیوں کی طرف یہ غلط بات منسوب کر دی ہے۔

عقیدے کو اس یہودہ قول سے کیا تعلق اور سچ تو یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کو ماسیموں کا مقوم بھی اگر قرار دیا جائے تو اس وقت بھی جس تو خیال کو ان کی طرف منسوب کیا گیا ہے یعنی وہ قائل ہیں کہ واجب کے وجود کی نوعیت کلی طبعی کے وجود کے مانند ہے یہ بات بھی صرف ظاہر نظر میں لازم آسکتی ہے لیکن اس نہاد پر بھی یہ الزام ان پر عائد نہیں ہو سکتا 'عنقریب اس راز سے پردہ ہٹایا جائیگا' یہاں ایک اومد پچسپ لطیفہ ہے جسے بعض متکلمین نے خود تراش کر اس کو شیخ ابو الحسن الاشعری کی طرف منسوب کر دیا ہے 'یعنی وہ وجود جس کی وجہ سے شے موجود ہوتی ہے اصطلاحاً جسے وجود مابہ الموجدیت کہتے ہیں اس وجود کے متعلق شیخ کی طرف یہ دعویٰ منسوب کیا گیا ہے کہ وہ اس کے تعدد کے قائل تھے کہتے تھے کہ وجود میں تعدد حقیقتوں کے تعدد کا تابع ہے (یعنی ہر حقیقت جو دوسری حقیقت سے مختلف ہوتی ہے مثلاً انسان کی حقیقت جیسے بل کی حقیقت سے مختلف ہے اسی طرح اس حقیقت کا وجود بھی دوسری حقیقت کے وجود سے مختلف ہوتا ہے جس کے یہی معنی ہوئے کہ وجود کا لفظ جو تمام حقائق موجودہ میں مشترک ہے 'یہ اشتراک صرف لفظ کی حد تک محدود ہے نہ وہ وجود درخت میں مثلاً پایا جاتا ہے وہ اس وجود سے جو آدمی رکھتا ہے ال قدر مختلف ہے جس قدر خود درخت کی حقیقت انسان سے مختلف ہے۔

لیکن سن کر بچے ہنس پڑیں اور جوانوں کو تعجب ہوا اس کے سوا یہی یہ دعویٰ کسی اور نتیجے کو پیدا کر سکتا ہے آخر میں یہ پوچھتا ہوں کہ آدمی اور گھوڑا جب موجود ہوں تو اس وقت ان دونوں میں جو بات مشترک نظر آتی ہے (یعنی موجود ہونے کی وجہ سے) دونوں پر موجود ہونے کا حکم جو لگایا جاتا ہے اور سمجھا جاتا ہے کہ یہ بات آدمی اور عقاب میں مشترک نہیں ہے بلکہ خود آدمی کی دو حالتوں (عدم وجود) میں وہ مشترک نہیں ہے 'نو مشترک اور نامشترک ہونے کا حکم مذکورہ بالا مختلف حالات میں لگایا جاتا ہے کیا اس کا تعلق وجود کے صرف لفظ سے ہے 'دینے آدمی اور گھوڑے میں موجود ہونے کی وجہ سے جو کہا جاتا ہے کہ وجود دونوں میں مشترک ہے اس کا یہ مطلب ہے کہ دونوں میں صرف 'واو' 'ج' 'و' کے حروف مشترک ہیں، واقعہ تو یہ ہے کہ لفظ کا اشتراک بھی بتاتا ہے کہ دونوں کے اہتمام میں اشتراک ہے۔

کیسی عجیب بات ہے یہی اشاعرہ جو ثابت کرتے ہیں کہ خدا کی ذات کا دیکھنا اس لئے ممکن ہے کہ تمام جواہر و اعراض کی ہوتیوں کو آدمی دیکھتا ہے اور خدا بھی چونکہ ایک ہوتیت ہے اس لئے (بعض ہوتیوں کا دکھائی دینا اور بعض کے دیکھنے کا محال ہونا صحیح نہیں ہو سکتا) غور کرنے کی



بات ہے کہ اشعریوں کی یہ دلیل اسی پر آؤ مبنی ہے کہ رویت اور وید کی بنیاد صرف ہوت پر قائم ہے اور ہوتیت کا ہونا یہ واجب اور ممکن دونوں میں مشترک ہے (مطلب یہ ہے کہ ہوتیت یعنی وجود اور ہونے کے انتراع کا منشا ہونا یہ بات واجب میں بھی پائی جاتی ہے اور ممکن میں بھی اور دیکھنے کے لئے بھی چیز یعنی وجود کے انتراع کا منشا ہونا اشعریوں کے نزدیک کافی ہے پس چاہئے کہ شخص ثابت کرے کہ واجب ممکن میں جو چیز دکھائی پڑتی ہے وہ وجود کا نقطہ ہے کیونکہ تمام حقائق میں وجود کے معنی کو نہیں بلکہ وجود کے لفظ ہی کو تو مشترک خیال کرتا ہے

بہر حال شیخ اشعری کے ساتھ سچ و چھو تو اس شخص کا وہی تعلق ہے جو کسی اچھے شاعر کے ساتھ کسی برے (غلط فہم غلط خواں) راویہ کا تعلق ہو جائے (یعنی بیچارے شاعر کے اشعار کو تو راز و کر دنیا میں پھیلانے کا کام کرتا ہو۔

## حقیقہ (۱۱) وجود منبسط کی بحث

وجہ اللہ کا وہ نور جس سے سائر اشیاء و زمین و آسمان و زمین جگمگا رہے ہیں اصطلاحاً اسی کا نام "وجود منبسط" یعنی پھیل ہو وجود ہے یہی ذات حق کا وہ حجاب ہے کہ اگر اس پردے کو اٹھالیا جائے تو خدا کے چہرے کی چمک اور ملک جیسا کہ ان ساری چیزوں کو رکھ دے گی جہاں تک اس کی نگاہ پہنچتی ہے یہی خدا کی رحمت کا وہ دریا ہے جو ہر چیز کو محیط ہے وہ خالص نور اور صرف ظہور ہے پس اس کا وجود ایسا وجود نہیں ہے جو اپنے ہونے اور تعین میں امکانی حقائق سے کسی حقیقت کا انتظار کرے یہی وجہ تو ہے کہ وہ ان امکانی حقائق کا قیوم بنا ہوا ہے (اور یہ یاد رکھنا چاہئے کہ امکانی حقائق جو علم الہی میں ثابت ہیں) ان کے ظلال دینے امکانی حقائق کا خارج میں جن سے ظاہر ہوتا ہے) ان ہی ظلال سے اس وجود منبسط کو وہ نسبت نہیں ہوتی جو بیولی کی صورت کے ساتھ ہوتی ہے یعنی بیولی تو اپنے تحصیل تعین میں صورت کا محتاج ہوتا ہے (اور ظاہر ہے کہ وجود منبسط اپنے تحصیل میں ان کے ظلال کا محتاج نہیں ہے) اور نہ وجود منبسط کو ظلال سے وہ نسبت ہے جو صورت کو بیولی سے ہوتی ہے کیوں کہ صورت کا تو بیولی اور مادے میں مہول ہوتا ہے (اور

سنہ ایام جاہلیت کے شعراء کے اشعار کو جو نوک یا ذکر کے دوسروں کو سنایا کرتے تھے ان ہی کو الراویہ کہتے تھے قرطبہ شہر شاعر کے الراویہ مستند لوگ تھے یہاں شاعر کے تعلق اسی الراویہ کی روایتوں پر مبنی کیا جاتا تھا ۱۲۔

ظلال کا وجود منبسط میں حلول بھی نہیں ہوتا، بلکہ ظلال میں اور وجود منبسط میں جو نسبت پائی جاتی ہے اس کی تعبیر صرف قیومیت ہی کے لفظ سے کی جاسکتی ہے البتہ قیومیت کی اس نسبت کے متعلق اتنی بات کہی جاسکتی ہے کہ انتزاعی (مثلاً فوقیت) کو اپنے منشاء انتزاع (مثلاً آسمان یا چھت وغیرہ سے) جو نسبت ہوتی ہے اس نسبت سے قیومیت کی نسبت بہت کچھ مشابہ ہے۔ بہر حال یہ وجود منبسط جو امکانی حقائق کے ظلال کا قیوم ہے چونکہ بالکل ایک بسیط اور ہے یعنی آثار کے اعتبار سے کئی قسم کے اختلاف سے اور احکام کے رو سے کسی قسم کی رنگارنگی اور تنوع سے چونکہ اسے کچھ تعلق نہیں ہے صرف نوبونا اور فقط ظہور ہونا اس کے سوا اس میں اور کچھ نہیں ہے وجود منبسط کے لفظ کا جو سہی دور مصداق ہے یہ اسی کا اقتضاء ہے البتہ اس میں ایک انبساطی ہیئت اور پھیلاؤ کی سی ایک کیسیت جو پائی جاتی ہے سی کا یہ نتیجہ ہے کہ کسی قسم کا ظل ہو ہر ایک کے قیوم ہونے کے وہ قابل بن گیا ہے اور اسی وجہ سے مختلف ظلال کے دارد و صادر ہونے یا آمد و رفت سے اس کے اندر انکار نہیں پایا جاتا در نہ حوادث کے تعاقب سے اسے گزیرنے ہر قسم کے انقلا بات کے قبول کرنے اور طرح طرح کے تصرفات کے برداشت کرنے کے لئے وہ تیار رہتا ہے آخر نو بھی کسی ایسی چیز کو روشن کرنے میں جس سے کام لے سکتا ہے جو اس کے سامنے آگئی ہو یا آئینہ کے سامنے کسی قسم کی بھی صورت آجائے اس کے منطبع ہونے اور چھپنے سے وہ انکار کر سکتا ہے۔

وجود منبسط کی جو حقیقت ہے یہ ساری باتیں اس کی اسی حقیقت کے اقتضادات ہیں جیسا کہ عنقریب تم کو بتایا جائے گا پھر ظلال چونکہ اپنے آثار میں باہم مختلف ہیں اور ان کے احکام بھی باہم ایک دوسرے سے جدا ہیں یعنی ہر ظل کی حقیقت کا جو اقتضاء ہے اسی اقتضائے آثار و احکام کے اختلاف کی صورت پیدا کر دی ہے اس نقطہ نظر سے اگر دیکھا جائے تو وجود منبسط (جو ظلال کا قیوم ہے) اس کی حیثیت ان ظلال کے مقابلہ میں گویا مادہ اور ہولی کی ہو جاتی ہے اور خود ظلال کی حیثیت گویا صورت کی افضل لمحققین (یعنی شاہ معاشقہ) نے اپنی بعض تصنیفوں میں وجود منبسط کو مادے کے نام سے اور ظلال کو صورت کے نام سے جو موسوم کیا ہے تو اس کا راز ان دونوں کی یہی مشابہت ہے یعنی یہ صرف ایک تشبیہی تشکوہ ہے واقعہ نہیں ہے چاہئے کہ اس لکھنے سے غفلت و اختیار کی جائے۔

مادہ و صورت اور قیوم و ظلال میں مشابہت کی ایک دوسری وجہ بھی ہے مطلب یہ



ہے کہ عالم لوگوں کے احساسات کا تعلق ابتداءً گھڑیہ ہو سیتا ہی سے قائم ہوتا ہے، ہو درحقیقت  
 قیوم ہی کا وجود ہے (یعنی ظلال کے انزعاج کا منشاء جب قیوم بن جائے تب ہی کو تو ہو سیتا کہتے ہیں)  
 لیکن عوام کے دماغ میں بجائے قیوم کے ابتدائی خیال ظلال ہی کا آئینہ ابتداءً ان کی نظر ظلال ہی پر  
 پڑتی ہے اور یہ بات کہ سارے ظلال میں کوئی وحدت قیومیہ جاری و ساری ہے اس سے عموماً غافل  
 ہوتے ہیں مثلاً کسی شخص کو دیکھ کر ابتداءً ظاہر ہے کہ گوشت و پوست لحم و شحم ہی کی طرف ہمارا ذہن  
 چلا جاتا ہے، لیکن انتہائی غور و خوض سوچ بچار کے بعد یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ جو چیز ہمیں کھائی  
 دے رہی ہے واقع میں وہ عناصر ہیں وہی عناصر اپنے اصلی حال میں باقی رہتے ہوئے اس طور پر نظر  
 آ رہے ہیں کہ گوشت و پوست لحم و شحم ہونے کی کیفیتیں ان کو عارض ہو گئی ہیں یعنی عناصر پر ایک ایسی  
 حالت طاری ہو گئی ہے جس کی وجہ سے گوشت و پوست لحم و شحم کے آثار ان سے صادر ہونے لگے  
 ہیں اور ان ہی چیزوں (یعنی گوشت و پوست لحم و شحم) کے حصے ان عناصر سے منتزع ہونے لگے  
 ہیں۔

پس واقعہ یہ ہے کہ یافت اور تحقق میں اولیت کا مقام قیوم ہی کو حاصل ہے لیکن سمجھ میں قیوم  
 بعد کو آتا ہے اور ظلال کا معاملہ اس کے بالکل عکس ہے یعنی سمجھ میں پہلے تو وہی آتے ہیں لیکن تحقق  
 اور یافت میں ظاہر ہے کہ ان کا درجہ قیوم کے درجہ کے بعد ہے چونکہ صورت اور مادہ میں بھی یہی بات  
 پائی جاتی ہے یعنی سمجھ میں صورت پہلے آتی ہے اور مادہ کا مرتبہ اس سلسلہ میں بعد کا ہے یعنی تنبیہ اس کے  
 وجود پر صورت پر تنبیہ ہونے کے بعد ہوتا ہے (اس لئے میں نے کہا کہ ظلال اور قیوم صورت اور مادہ  
 میں شائبہ کی ایک وجہ یہ بھی ہے)

## حقیقہ (۱۲)

### قیوم واحد میں کثرتوں کے ظہور کی بحث

اپنی اپنی اصل کے تصق سے ہر ہر ظن کے خاص آثار و احکام میں یعنی ہر ایک کے آثار و  
 احکام دوسرے ظن کے احکام و آثار سے اپنی اصل کے تعلق سے علیحدہ اور جدا گانہ نوعیت رکھتے  
 ہیں پھر قیوم سے جب ان ظلال کا ارتباط قائم ہو جاتا ہے تو اس وقت عجیب و غریب آثار و احکام  
 رکھنے والی ہر تین منصفہ ظہور پر جلوہ نما اور چہرہ پرداز ہوتی ہیں ایسے عجیب و غریب آثار و احکام کہ تنہا

صورتِ ظلال کو یا تنہا صورتِ قیوم کو اگر فرض کیا جائے تو ان آثار و احکام کا ظہور بھی صورت میں کسی ایک سے نہیں ہو سکتا (مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ) فضا میں رد و بدل کے کھل جانے کے بعد عموماً پانی کے چھوٹے چھوٹے قطرے پھیلے رہتے ہیں فضا میں پھیلے ہوئے ان قطرات کا تعلق جب تک آفتاب کی شعاعوں سے قائم نہیں ہوتا تو اس وقت دو قطروں میں کسی قسم کا رنگ پایا جاتا ہے اور نہ آنکھوں کو وہ نظر آتے ہیں لیکن جب آفتاب کی شعاعوں اور ان بکھرے ہوئے آبی ذرات میں محاذات کی خاص نسبت پیدا ہو جاتی ہے یعنی ایک دوسرے کے آمنے سامنے ہو جاتے ہیں پانی کے ان ہی نامحسوس قطروں میں ایک قسم کا شعاعی ظل جلوہ افروز ہوتا ہے جس میں اپنی اصل شعاع کے تعلق سے ایک خاص نوعیت کی چمک دمک محسوس ہوتی ہے اور اسی وقت وہ چیز پیدا ہوتی ہے جس کا نام قوس قزح اور دھنک ہے اور اب حق تعالیٰ کی کاریگریوں کی عجوبہ طرازیوں کا ایک خاص منظر نگاہوں کے سامنے پیش ہو جاتا ہے یعنی طرح طرح کے رنگ کا مشاہدہ آنکھیں کرنے لگتی ہیں، ایک دوسری فنی مثال اس کی یہ بھی ہو سکتی ہے یعنی مثالی حکماء کا ہیولی اور صورت کے متعلق جو خیال ہے کہتے ہیں کہ ہیولی اور صورت کی باہمی ترکیب سے جس قسم کے مختلف آثار پیدا ہوتے ہیں یہ بات نہ تو تنہا صورت ہی میں پائی جاتی ہے، اور نہ تنہا ہیولی میں بلکہ ان آثار کا ظہور اس ترکیب کا نتیجہ ہے جو صورت اور ہیولی کے ملنے سے پیدا ہوتی ہے۔

بہر حال اس مثالی تمہید کے بعد اب سمجھو کہ دنیا میں ہر پید ہونے والی شے ایک ترکیبی جوڑے کی حیثیت رکھتی ہے یعنی اس میں ایک چیز تو وہ پائی جاتی ہے جو اپنے وجود میں مستقل ہوتی ہے لیکن باوجود مستقل ہونے کے خیمے میں ستور و پوشیدہ ہوتی ہے یہی شے کا قیوم ہے اور دوسرا جز اس میں وہ ہے جو موجود تو ہوتا ہے، اسی قیوم کے ساتھ اور قیوم کی بدولت لیکن ظاہر و نمایاں اسی کا وجود ہر شے میں ہوتا ہے یہی ظل ہے پھر جب قیوم، بد ظلال کا ازدحام شروع ہوتا ہے اور پیچھے پیدا ہونے والے قسطل کی پیدائش کی صلاحیتیں جو رونما ہوتی ہیں اور ان کی وجہ سے ہوتیوں کی کثرت کا جو ظہور ہوتا ہے تو اس وقت ایسے امکاں فحش کے نوا در اور نورانی مہیکلوں کے عجائب بے نقاب ہوتے چلے جاتے ہیں جن کے آثار کسی باہم یک دوسرے سے ملتے ملتے ہوتے ہیں اور کسی ان کے آثار میں اختلاف و تضاد پایا جاتا ہے کبھی ان کے احکام باہم ایک دوسرے کے مشابہ ہوتے ہیں اور کبھی ایک دوسرے سے جدا بھی ہوتے ہیں اس وقت سہی کے اس بحرِ رحمانی کی سطح پر کوہ پیکر موجیں اٹھ اٹھ کر مستلطم ہونے لگتی ہیں اور قیوم کے آئینے میں بے شمار صورتیں منعکس ہو چکر



جلوہ افروز ہونے لگتی ہیں جن میں عجیب و غریب استوانوں کی نسبتیں پائی جاتی ہیں اور ہر ایک میں دقیق حکمتیں کسی کامل تدبیر اور مرتب نظام کے زیر اثر پوشیدہ نظر آتی ہیں۔ الغرض کائنات میں جن جن چیزوں کا ظہور اس شکل میں ہوتا ہے، ان میں بعض سوراہہ کہلاتی ہیں، ان ہی صور الہیہ کو تجلیات بھی کہتے ہیں، اور بعض صورتوں کو نیہ ہوتی ہیں، ارواح و مثال اور علوی اجرام نیز سفلی اجسام یہ عناصر اور الوہیہ جہات، نہات و حیوانات، صورتوں کو نیہ ہی کے ذیل کی چیزیں ہیں، قاعدہ یہ ہے کہ ہر کچھلی صورت بعد کو پیدا ہونے والی اپنے اندر خدا کی صفاتوں کی جن نادیدہ کاریوں پر مشتمل ہوتی ہے وہ اپنے آپ سے پہلے پیدا ہونے والی صورت کے لحاظ سے زائد کمالات کو سمیٹے رہتی ہیں، اس کو یوں سمجھو کہ پہلے پیدا ہونے والے نفل کا تعلق قیوم سے جو ہوتا ہے تو گویا اس کی مثال ایسی ہے کہ کسی بے رنگ آئینہ میں کوئی صورت چھپی، اور بعد کو پیدا ہونے والی صورتوں کا جو تعلق قیوم سے ہوتا ہے اس کی کنیت گویا ایسی ہے کہ رنگین آئینہ میں صورتوں کا انطباع ہوا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ امکانی نقوش میں غور و فکر کرنے والوں کو کارساز عالم کی حکمتیں کچھ اس طرح دیوئے حیرت میں غوطہ دیتی ہیں کہ بے اختیار ان کی زبانوں پر یہ جاسی ہو جاتا ہے یعنی:

سَرَبِنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحًا وَنَدًا !  
 ہے پروردگار معلوم کے اس نظام کو تو نے بے نتیجہ نہیں بنا  
 فرمایا ہے تیسری ذات اس سے پاک ہے۔

اور کہنے لگتے ہیں کہ

لَا اَحْصَى ثَنَاءً عَلَيْكَ اَنْتَ كَمَا اَشْنَعْتَ  
 عَلَى نَفَائِكَ  
 تیری ستائشوں کا میں احاطہ نہیں کر سکتا تو ایسا ہی  
 ہے جیسے کہ خدا اپنے کمالات کی تعریف تو نے خود فرمائی ہے  
 گویا کائنات کا یہ سارا نظام ایسا معلوم ہوتا ہے کہ فہم کی پہل میں جو ایک "نور قیوم" سے جلمگا رہے ہیں  
 اور رنگ رنگ کے نقوش ہیں جو وجود منبسط کے اس فرش پر ابھرتے ہیں، یا عکسی صورتیں ہیں جو اہم  
 الہی کے آئینہ میں چھپی ہوئی ہیں یا بحر رحمانی کی سطح پر کہ وہ پیکر فلک بوس ہو ہیں کھڑی لہر رہی ہیں، لیکن اس  
 طور پر کہ ان کا قیوم ظلال کے نقاب کے نیچے پوشیدہ اور مخفی ہے اتنا پوشیدہ اور اتنا مخفی کہ اس سے  
 زیادہ مخفی شے اور کیا ہو سکتی ہے حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ انسانی احساسات کو سب سے پہلے جن  
 چیز کی یافت ہوتی ہے اور جو چیز ان کے گرفت میں آتی ہے، درحقیقت وہ قیوم ہی ہوتا ہے (اسی

سمجھا جاتا ہے کہ عین پوشیدگی میں وہی ظاہر ہے اور ٹھیک جس وقت اس کا ظہور ہو رہا ہے اسی وقت وہ پلو شمشیدہ اور چھپا ہوا ہے (جیسا کہ کسی کا شعر ہے)

البصر بجز علی مآکان من قدم ان الحوادث المواجه وانصار

سمندر بہر حال اپنی اسی قدیم حالت پر سمندر ہی ہے اور حوادث (یعنی جن چیزوں کی پیدائش عالم میں ہو رہی ہے) ان کو سمجھ کر وہ جس میں اور نہہریں ہیں

لا یحجبنا اشکال تشاہدنا عن تسکّل فیہا فہی مستاسر

جن شکلوں کو تم دیکھ رہے ہو کہیں ایسا نہ ہو کہ میں ان میں اس ذات سے جس نے شکلیں استیلا کی ہیں یہی شکلیں پردے بن کر اس ذات کو چھپا رہے ہیں

حقیقت تو یہ ہے کہ خلائی سیکلوں کی شکلوں ہی نے لوگوں کو "قیوم" کے ملاحظہ اور دید سے روک رکھا ہے اور وہ ان ہی شکلوں کے نظارے میں محو و محبوس ہیں وہ کائنات کے ان ہی ظلی پھولوں کی خوشبو میں مست ہو کر رہ گئے ہیں اسی لئے نفس رحمانی کے عبققات اور محبوبوں کی لذت گیری سے محروم ہیں بلکہ قریب ہے کہ چمکنا کے بعد بھی اس "نور قیوم" کی طرف سے وہ اپنی اپنی اختیار کئے ہیں ان کو یہ بات دور از عقل معلوم ہوتی ہے کہ عالم کی ان بے شمار لاتعداد کثرتوں کا قیوم ایک واحد شخصی ذات ہو حالانکہ یہ مثال کہ دریا کی لامحدود موجوں کا قیوم ایک ہی دریا ہو تلپے یا قافوسوں لالینوں قدیلوں میں نشیب و فراز پیدا کر کے مختلف عملی تدبیروں سے روشنی کو مختلف شکلوں میں ظاہر ہونے کا موقع جب دیا جاتا ہے تو اس وقت بھی ان نورانی شکلوں کا قیوم ایک ہی نور ہوتا ہے یہی دو مثالیں عقلی استیلا کے ازالہ کے لئے کافی ہیں بلکہ عنصری کائنات کا قیوم (مثالی فلاسفہ کے نزدیک) بھی ایک واحد شخصی مادہ یعنی (ہیولی) ہی تو ہے اس سے بھی چاہیں تو اپنی عقلی تنگی اور ضیق کا یہ علاج کر سکتے ہیں۔

چونکہ صرف ایک نظیر اور مثال کا پیش کرنا مقصود ہے اس لئے ہیولی کے متعلق یہ بات کہ جو چیز اس میں حلول پذیر ہوتی ہے یعنی صورت اس کو جو نسبت ہیولی سے ہی صحیح نہ ہوگا اگر سمجھا جائے کہ ہر لحاظ سے بھی نسبت قیوم اور ظلال میں ہی ہے (کیونکہ مثالوں میں ان تمام خصوصیتوں کا تلاش کرنا صحیح نہیں ہے جو اس چیز میں پائی باقی ہیں جن کے متعلق یہ مثال پیش کی جاتی ہے) اسی طرح یہاں اس گفتگو کو چیرنا کہ ہیولی کی وحدت کی نوعیت تو کلی طبی کی وحدت جیسی ہوتی ہے (اور قیوم کی وحدت کو ظاہر ہے کہ کلی طبی کی وحدت سے کیا تعلق اس لئے قیوم کو ہیولی پر قیاس کرنا صحیح نہیں ہے) میرے نزدیک اس موقع پر یہ گفتگو بھی بے محل ہے بلکہ سرے سے غلط ہے کیونکہ (مثالی) تنگنا کے ارباب



تحقیق میں میں صد شہیر انہی میں انہوں نے اپنی کتاب شرح ہدایت الحکماء میں اس مسئلہ کے متعلق جو کچھ لکھا ہے اس سے یہی معلوم ہوتا ہے (یعنی بیہولی کی وحدت کھلی طبعی کی وحدت جیسی نہیں ہے۔ بعضوں کے قلوب میں وہم کا شیطان یہ وسوسہ بھی کبھی ڈالتا ہے کہ جن کثرتوں کے متعلق (مثال میں دکھایا گیا ہے کہ ان کا قیوم ایک واحد شخصی ذات ہے کہ ان میں یہ بات اس لئے ممکن ہوتی ہے کہ ان کے قیوم کو اجزاء تقسیم کر سکتے ہیں مثلاً سمندر یا نور کی مثالوں کا یہی حال ہے، یعنی ان میں یہ ہوتا ہے کہ بعض اجزاء بعض کثرتوں کے قیوم ہیں، اور دوسرے بعض اجزاء دوسری کثرتوں کے قیوم ہیں، اور نظائر ہرے کہ توحید کا عقیدہ رکھنے والے کائنات کے قیوم کے متعلق یہ عقیدہ نہیں رکھتے یعنی اس کی تقسیم ممکن ہے اور اس میں بھی اجزاء پیدا ہو سکتے ہیں اس کا قطعی طور پر انکار کرتے ہیں پس اجزاء رکھنے والے اشیاء پر کائنات کے قیوم کا قیاس کرنا بھی درست نہیں ہے، لیکن اس وہم کے ازالہ کے لئے بھی آئینہ والی مثال کافی ہو سکتی ہے، یعنی تمام صورتیں جو آئینہ میں منعکس ہوتی ہیں مشاہدے کی بات یہ ہے کہ ان سب کا قیوم ایک واحد شخصی، مکنت ہی ہوتا ہے اسی طرح ذہن انسانی بھی باوجود واحد ہونے کے بے شمار ذہنی صورتوں کا قیوم ہوتا ہے۔

ما سوا اس کے عنقریب تمہیں یہ بتایا جائے گا کہ "وجود منبسط" جس کے متعلق یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ کائنات کا وہی قیوم ہے اس میں ایک قسم کے استدلال اور پھیلاؤ کی ہیئت و کیفیت ظہور کی بعض شکلوں میں پائی جاتی ہے، یہی صورت میں ظاہر ہے کہ ظہور کے اس قالب میں اگر اس قیوم میں اجزاء بھی پیدا ہو جائیں اور تقسیم کو بھی وہ قبول کرتا ہو تو اس میں کیا حرج ہے کیونکہ اس وقت تقسیم و تجزی کے اس عمل کا اصلی تعلق و حقیقت اس ظل سے ہو گا جس کی وجہ سے وجود منبسط میں امتدادی ہیئت کے قبول کرنے کی گنجائش پیدا ہو جاتی ہے یعنی بذات خود قیوم کی ذات کی طرف تقسیم و تجزی کے اس عمل کو منسوب کرنا صحیح نہ ہو گا۔

تنبیہ: بظلال کے متعلق ایک بات معلوم کرنے کی یہ بھی ہے کہ ان میں بعض ظلال تو ایسے ہوتے ہیں جن کی حیثیت تابع کی ہوتی ہے، یعنی بعد کو یہ لاحق ہوتے ہیں، اور بعض کی حیثیت مبتدع کی ہوتی ہے یعنی ان ہی کو دوسرے ظلال لاحق و عارض ہوتے ہیں، عادت یوں جاری ہوتی ہے کہ ثانی الذکر تو صورت نوعیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور اول الذکر کا نام اعراض رکھا گیا ہے۔

# بسم اللہ الرحمن الرحیم

## عبقہ (۱۳)

ظلال (یعنی کائناتی حقائق و موجودات مثلاً جمادات و نباتات وغیرہ کی طرف جو احکام اور جو باتیں منسوب ہوتی ہیں) (مثلاً کہتے ہیں کہ درخت شاداب ہے، پانی خنک اور ٹھنڈا ہے) ان احکام کی نوعیت مختلف ہوتی ہیں بعض احکام تو ایسے ہیں جو ظلال کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں لیکن اس انتساب میں بجز اس ظل کے جس کی طرف حکم منسوب ہے کسی دوسرے ظل کی ضرورت اس انتساب میں نہیں ہوتی پھر اس قسم کے احکام کی بھی چند قسمیں ہیں بعض تو ان میں ایسے ہیں جن کا انتساب اس ظل میں کہاں اور جس کو پیدا کرتا ہے کہاں سے سیری مراد یہ ہے کہ اس ظل اور شے کی اصل کے جو اقتضائات ہوں اور جن باتوں کو اس کی اصل حقیقت چاہتی ہو وہ پورے طور پر ظل میں پائے جائیں مثلاً انسان ایک ظل ہے اس کی اصل حقیقت چاہتی ہے کہ ہر وہ شخص جو انسان بن کر دنیا میں پیدا ہو اس میں دو آنکھیں دو ہاتھ دو کان دو ناغیں ہوں نیز اس میں حواس (سامعہ، بصرہ، شامہ وغیرہ) اور خیال و دھم اور عقل وغیرہ کی قوتیں پائی جائیں پس ان ہی چیزوں کا نام کمال ہے اور انسان کے لئے ان چیزوں کا شمار کمالات میں کیا جائے گا۔

مگر یہ بات کہ ان سارے کمالات اور انسانی وجود کے ان آثار و احکام میں آگے ہونے چھپے ہونے چھوٹے اور بڑے ہونے میں جن خصوصیتوں کو انسان کی اصل حقیقت چاہتی ہے اور یہ کہ ان میں باہمی مناسبت اور مقابلہ کے لحاظ سے کیا نسبت ہونی چاہیے ان ہی چیزوں کا نام حسن ہے جس کی مثالیں ظاہر ہیں (یعنی آدمی کی آنکھوں کو اس کی فطری اقتضاء کے لحاظ سے جتنی بڑی ہونی چاہیے اگر وہ اسی قدر بڑی ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ وہی انسان کی آنکھوں کا حسن سمجھا جاتا ہے۔)

(اور کمال حسن) کے مقابلہ میں بعض احکام وہ ہیں جن کے پائے جانے کی وجہ سے کہتے ہیں کہ اس ظل میں نقص اور قبح و خرابی پیدا ہو گئی، نقص سے مراد یہ ہے کہ اصل فطرت کا جو اقتضاء ہو اس اقتضاء کی تکمیل سے ظل محروم ہو جائے مثلاً (انسانی فطرت) کے لحاظ سے نابینائی، بہراہی، امردی جنوں وغیرہ کو جو نسبت ہے

اسی طرح قبح اور خرابی سے مقصود یہ ہے کہ اصل فطرت کا جو اقتضاء ہو ظل میں اس اقتضاء کے



خلات چیزیں پانی جانیں مثلاً انسان ہی کے لحاظ سے درز قد ہو جانا یا حد سے زیادہ پستہ قدم ہونا یا دو آنکھوں میں سے کسی ایک آنکھ کا دوسری آنکھ کے اعتبار سے زیادہ بڑی ہو جانا الغرض یہ اور اسی قسم کی باتوں کا نام قبح و خرابی اور بُرائی ہے۔

قبح کی پیدائش کن اسباب کے تحت ہوتی ہے؛ تو وجوہ کس کے مختلف ہو سکتے ہیں، مثلاً معدائے میں استعداد غشی کی جتنی قوت ہوتی چاہے اتنی قوت نہ پائی جائے یا اہل کے اقتضادوں کی تکمیل میں جن چیزوں سے رکاوٹ پیدا ہوتی ہو تو وہ تو قوی ہو جائیں اور جن سے مدد ملتی ہو وہ کمزور چلیں ناقص چیزوں کی مثال گویا ایسی ہے کہ کسی چھوٹے آئینے میں پورا چہرہ نظر نہ آئے یا بعض حصہ معلوم ہو اور بعض معلوم ہو اور قبح سے متصف ہونے والی چیزیں یعنی قبح چیزوں کی مثال ایسی ہے کہ مختلف ہتھکڑیوں کو اسٹیلٹ کر کچھ اس طرح رکھ دیا جائے کہ بعض صورتیں ان میں حد سے زیادہ چھوٹی اور بعض حد سے زیادہ لمبی نظر آئیں بعض الٹی دکھائی دیں بعض خمیدہ تیرھی ترچھی معلوم ہوں۔

پھر کمال حسن اور نقص و قبح کی باہمی ترکیب سے بھی دو قسم ظلال کی اور بھی پیدا ہوتی ہیں یعنی کمال کے ساتھ کسی ظل میں قبح و خرابی اور حسن کے ساتھ نقص و کوتاہی کے صفات جمع ہو جائیں۔

ظلال کے احکام کی ایک قسم اور ان کی مختلف نوعیتیں تو وہ تھیں جو بیان کی گئیں اب یہ معلوم ہونا چاہیے کہ ان ہی احکام کی جو ظلال کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں دوسری قسم وہ ہے جو ہر ظل کی طرف بذات خود نہیں بلکہ دوسرے ظل کو پیش نظر رکھتے ہوئے منسوب کئے جاتے ہیں ورنہ ان کی بھی دو قسمیں ہیں پہلی قسم ان احکام کی مناسبت کے رنگ کو اپنے اندر رکھتی ہے مثلاً اعداد و شرطیت غلیظت لازم استلزام رفع المانع کے تعلقات دباہمی اظلال میں جب پائے جاتے ہیں تو ان ہی تعلقات کی تعبیر مناسبت سے کی جاتی ہے بلکہ ان ہی احکام کے ذیل میں تکمیل کی نسبت بھی داخل

۱۔ معدائے ایک اصطلاحی لفظ جس کی توضیح ذیل کے نوٹس میں کی گئی ہے۔ یہ اصطلاحی الفاظ ہیں کسی چیز کی صلاحیت و استعداد کا پتہ کرنا اسی کا نام اعداد ہے استعداد کا غنہ بھی اسی سے خلق رکھتا ہے مثلاً اس کو یوں سمجھئے کہ بچے کے پیدا ہونے کی صلاحیت اندازے میں جو ہوتی ہے بچے کے لحاظ سے اس صلاحیت کو سمجھتے ہیں بچے وراثت سے کی اس صلاحیت میں جو نسبت ہے اسی کا نام اعداد ہے خصوصیت اس کی یہ ہے کہ جو چیزیں شے کی استعداد ہوتی ہیں وہ بالعموم موجود ہو جاتی ہیں تو استعداد عدم ہو جاتا ہے اسی بچے وراثت سے کی مثال میں دیکھئے کہ بچے کے پیدا ہونے کے بعد وہ صلاحیتیں اندازے کی غائب ہو جاتی ہیں جس کی وجہ سے اندازے کی شکل اختیار کرتا ہے یا ہر چیز قدم چلنے میں دوسرے قدم کا مدد ہوتا ہے ظاہر ہے کہ دوسرے قدم جس وقت اٹھایا جاتا ہے پہلا قدم ناقص ہو جاتا ہے اسی طرح کسی چیز کی پیدائش میں چیزوں پر قوت ہوتی ہے ان میں سے ایسی باتیں جو اس شے کی پیدائش کے اسباب بنیں تو نہ ہوں لیکن غنہ کی پیدائش اس پر اس طرح سے موقوف ہو کر شے کے پیدا ہونے کے بعد بھی وہ موجود ہے اسی و شرطیت میں مثلاً مادہ کی شرط وضو ہے یعنی وضو نماز کی پیدائش کے اسباب ہیں تو ہمیں سے ٹیکس و موسیٰ پر کار موقوف ہے اور نماز پڑھنے کے وقت نماز کی کاربند ہونا ضروری ہے۔

طبقہ و ظاہر ہے کہ اسباب و مثال کو اپنے مسببات اور معلولوں کے ساتھ جو نسبت ہوتی ہے اسی نسبت کی تعبیر غلیظت سے کرتے ہیں





ہوتی ہو بلکہ ان مزاحمت پیدا کرنے والی چیزوں کو ان سے مدد ملی ہو اور ان آثار کے ظہور میں جو باتیں  
معاذی اللہ ان کو وہ کمزور رہتی ہوں، تھیں ان میں اچھی باتوں کو پیدا نہ ہونے دیں بلکہ برخلاف اس کے  
نا پسندیدہ حالات کا ان سے اضافہ ہو، مثلاً انسان جو ایک نعل ہے اس کی فطرت میں آثار کو چاہتی  
ہے ان میں عبادت بھی ہے چونکہ عبادت کے اس اقتضار کی تکمیل میں قتل ہونے یا یا تھ پاؤں کے کٹنے  
یا کسی عضو کے پھٹنے یا جلنے یا کسی درد یا تکلیف میں مبتلا ہونے یا گندگی اور نجاست کی وجہ سے چونکہ  
رکاوٹیں پیدا ہوتی ہیں، اسی لئے ان امور کا شمار انسان کی حیثیت سے احکام کے اس قسم میں ہو گا جن  
میں صفات اور منافرت کا ٹکڑا یا جانا ہے، اسی طرح جن اعمال و افعال سے لوگوں کو منع کیا گیا ہے یا عادات  
و اخلاق جو آدمی کے لئے اچھے نہیں سمجھے جاتے یا عام امراض اور بیماریاں یہ ساری چیزیں احکام کی اسی  
قسم میں داخل و شریک ہیں بلکہ زمین چیزوں کو بھی اسی ذیل میں شمار کرنا چاہیے نیز فتنہ و فساد برپا کرنے  
والے یا گمراہ کرنے والے لوگ ان کی بھی افراد انسانی سے یہی نسبت ہے (یعنی افراد انسانی کے لئے  
ان کا وجود مضر ہے)

(خیر یہ تو ظلال اور افراد کے احکام کی مختلف قسمیں ہیں) لیکن ظلال کے اصول (مثلاً زید و کرم وغیرہ  
ظلال کے لحاظ سے انسانی ماہیت اس ہونے کی حیثیت رکھتی ہے) تو ظاہر ہے کہ بذات خود ظلال کے  
مذکورہ بالا احکام سے اصول متصف نہیں ہوتے (مثلاً گورے کا لئے خوب صورت و بد صورت و رازق  
پستہ قدم ہونے کے صفات سے افراد ہی متصف ہوتے ہیں) مطلق انسانی ہیت بذات خود گوری ہوتی  
ہے نہ کالی اور یہی حال ظلال کے دوسرے احکام کا ہے)

باقی یہ خیال کر کے کہ تناقض چونکہ حقائق اور مقدمات کے احکام میں لوگوں نے شمار کیا ہے اس لئے یہ ہم  
جو یہاں پیدا ہوتا ہے قطعاً ہے جائے کہ اس بنیاد پر اصول اور ماہیات کے متعلق لازم آتا ہے کہ تناقض  
کی صفت سے بالفعل وہ موصوف ہوں کیونکہ خارجی موجودات اور اعیان سے تو تناقض کا کوئی تعلق نہیں ہے

بعض کی عبارت اس مقام پر درمستق ہے کہ نہ تو ظلال یعنی افراد کے جو مختلف احکام ہیں خود ماہیتیں  
بعض بالفعل ان احکام سے جیسا کہ ظاہر ہے متصف نہیں ہوتے لیکن کالا ہونا جب انسانی افراد ہی کے احکام ہیں تو ان استعداد چیزوں سے ہر  
راست نہ کسی با واسطہ خود انسانی ماہیت بھی تو متصف ہوں، اسی کا جواب دینے میں کہ مطلق ماہیت مثلاً انسان اس کو جو وہ تو افراد ہی  
میں حاصل ہوتا ہے در نہ اپنے مرتبہ ذات میں صرف ثبوت سے وہ موصوف ہوتی ہے اور قاعدہ ہے کہ دو متناقض اور متضاد چیزیں  
وجوداً جمع نہیں ہو سکتیں یعنی انسان زمین کی شکل میں موجود ہونے کے بعد کالا ہو جائے گا یا لالہ ہو گا یہی ہو گا کہ دونوں چیزیں ہیں لیکن مرتبہ ثبوت  
میں متناقض امر کسی ایک شے میں جمع بھی ہو جائے تو اس میں حرج کیا ہے مرتبہ ثبوت میں متناقض چیزوں کے درمیان مزاحمت و منافرت  
کا تعلق ہی کب ہوتا ہے پس اصول کی طرف اگر متناقض صفات بالفعل منسوب بھی ہوں مثلاً کھانے کے مطلق آدمی کالا بھی ہوتا  
ہے اور کالا نہیں بھی ہوتا ہے تو اس میں کیا منافرت ہے بلکہ یہی واقعہ ہے ۱۲

اس غلط و ہم کا ازالہ یوں کرنا چاہئے کہ جس تناقض کی نفی (اصول اور مہیات کے مرتبہ میں کی گئی ہے) اس سے مراد خود تناقض نہیں ہے بلکہ تناقض کا اثر ہے یعنی ایسی متضاد اور متناقض چیزیں مرتبہ مہیات میں نہیں پائی جاتیں جن میں ایک کا وجود دوسرے کے وجود کا مزامہ ہو اور تناقض کا اثر بھی مزاحمت ہے لیکن کھلی ہوئی بات ہے کہ دو متناقض چیزوں میں مزاحمت وجود کے اعتبار سے پیدا ہوتی ہے (یعنی یہ ناممکن ہے کہ ایک ہی جگہ زید بھی موجود ہو اور زید کا نفیض یعنی عدم زید بھی پایا جائے) لیکن ثبوت کے مرتبہ میں دو متناقض چیزیں جمع ہو جاتی ہیں اسی لئے جس ہو جاتی ہیں کہ مرتبہ ثبوت میں تناقض کا جو اثر ہے یعنی مزاحمت وہاں نہیں پائی جاتی بہر حال ظلال کے احکام سے اصول کے بالفعل باقصاص کا تو یہ حال ہے۔

لیکن بالقوة بھی اصول ظلال کے احکام سے متصف ہو سکتے ہیں یا نہیں یعنی بالقوة کا مطلب یہ لیا جائے کہ فلاں جس (مثلاً انسان) جب خارج میں پایا جائے گا تو فلاں فلاں صفات کو چاہئے کہ اس میں پائے جائیں اس لحاظ سے اگر دیکھا جائے تو فلاں کے جن احکام کا شمار نقص و قبح کے ذیل میں کیا گیا ہے ظاہر ہے کہ ان احکام سے انہوں میں کوئی قطعاً متصف نہیں ہو سکتے کیونکہ نقص و قبح تو نام ہی ان احکام کا ہے جنہیں ظلال کی اصل فطرت نہ چاہتی ہو (باب گروہ ایسی چیزیں ہیں جنہیں اصل چاہتی ہے تو پھر وہ نقص و قبح نہیں بلکہ حسن و کمال قرار پائے گا) گزر چکا کہ حسن و کمال تو نام ہی ان احکام کا ہے جنہیں اصل فطرت چاہتی ہو۔

سہ ظلال کے وہ احکام جن میں مناسبت یا منافات کا رنگ پایا جاتا ہے تو اس باب میں یعنی اصول احکام کی اس قسم سے متصف ہو سکتے ہیں یا نہیں اس کا کلیہ یہ ہے کہ اصول کے احکام کا ظہور اگر ان پر موقوف اور ان کے ساتھ وابستہ ہے تو بالقوت اصول احکام کی اس قسم سے متصف ہوں گے اور اصول کے جو احکام ہیں اگر ان کے معدوم و مفعود ہونے پر وہ موقوف و مبنی ہوں تو پھر ان کے ساتھ بالقوت بھی اصول کا اتصاف نہیں ہو سکتا آپ اس کو مثال سے سمجھئے مثلاً آدمی کا قاتل اور جلانے والا ہونا ناظر ہر ہے کہ انسانی افراد کے ان احکام میں ہیں جن کا ثبوت دوسرے ظلال کے بغیر نہیں ہو سکتا یعنی ظلال کے احکام کی دوسری قسم میں داخل ہیں مگر اسی کے ساتھ یہ بھی واقعہ ہے کہ آدمی قاتل یا جلانے والا اس وقت ہو سکتا ہے جب اس میں وہ قوتیں اور وہ باتیں پائی جائیں جنہیں انسان کی اصل فطرت چاہتی ہے پس یہ سمجھا جائے گا کہ

۱۔ بالقوت اور بالنقص کے اعادہ کی تشریح کردہ نوٹ میں ان لوگوں کو پتہ چلنا چاہئے جو ان کے معانی سے ناواقف ہیں۔ ۱۲۔



ان باتوں سے انسان کی فطرت بالقوة متصف ہوتی ہے لیکن اسی کے مقابلہ میں مقتول ہونا یا اجل جانا سوہیں تو یہ بھی ظلال کے احکام کی دوسری قسم میں داخل مگر کھلی ہوئی بات ہے کہ وہ مقتول ہونے یا اجل جانے کے صفات کا ظہور اسی وقت تو ہو سکتا ہے جب وہ باتیں جنہیں آدمی کی اصل فطرت چاہتی ہے معدوم و مفقود ہو جائیں، پس قاتل اور مہرق (جلائے والا) ہونا یہ تو پہلی قسم میں داخل ہے اور مقتول و مہرق (جیسے جلا یا گیا ہو بصیغہ مفعول) یہ دوسری قسم میں شریک ہے۔

یہاں تک تو ظلال اور ان کے اصول کے احکام اور ان کی مختلف نوعیتوں کا بیان تھا، باقی وجود منبسط تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ خود ظلال سے ان کا انتزاعی اتصاف تو ایک واقعہ ہے (یعنی جیسے انتزاعی صفات سے مثلاً فوقیت کی صفت سے مثلاً جہت متصف ہوتی ہے سی طرح وجود منبسط ظلال سے موصوف ہوتا ہے اور زمین انسانی ان ظلال کو وجود منبسط سے پیدا کرتا ہے) لیکن ظلال کے احکام (سے بھی وجود منبسط متصف ہوتا ہے یا نہیں) اس کا ایک کلی ضابطہ ہے، یعنی یہ دیکھنا چاہئے کہ ان حکام کی نوعیت کیا ہے اگر ایسے احکام ہیں جن سے ظلال کے کمالات کا مفقود ہونا لازم آتا ہو یا ظلال کے نظام میں ان سے خلل پیدا ہوتا ہو یا منافات و منافرت کا رنگ، ان میں پایا جاتا ہو تو یاد رکھنا چاہئے کہ اس قسم کے احکام سے وجود منبسط متصف نہیں ہو سکتا جس کا حاصل یہی ہو کہ نقص عیب، برائی، قبح، گندگی، بگاڑت و کم درجہ وغیرہ جیسے صفات سے وجود منبسط کا مان و اغیار نہیں ہو سکتا، بلکہ صرف ان ہی ظلال تک اس قسم کے صفات محلا ہو کر رہ جاتے ہیں جن کے وہ صفات ہیں اور جن کی طرف وہ منسوب ہیں) باقی اس کی وجہ سے یعنی نقائص و عیوب گندگی و نجاست وغیرہ ان چیزوں سے وجود منبسط کا پاک رہنا کیوں ضروری ہے تو اس کا لازم یہ ہے کہ وجود منبسط تو صرف محض نور اور بالکل بیضی خاص وجود کی تعبیر ہے اسی لئے تمام ایسی باتیں جن کا تعلق فعلیت سے ہو ان کا مرجع تو وجود منبسط ہی ہوتا ہے مگر ایسی چیزیں جن کی وجہ سے ظلال کے اقتضائی کمالات مفقود و معدوم ہوتے ہیں تو چونکہ ظلال میں یہ چیزیں اسی حالت میں پائی جاتی ہیں جب اپنے اصول و حقائق سے اس کا رشتہ کمزور پڑ جاتا ہے، اسی لئے وجود منبسط کی طرف ان کا اتصاف انتساب صحیح نہ ہو گا۔ آخر دیکھو کسی فردانی اور مشن چیز کے سامنے شیشے کے چند فانوس اس طرح رکھے جائیں کہ بعض فانوسوں پر پوری روشنی پڑ رہی ہو، اور بعض آڑ میں آجائے گی وجہ سے پورے طور پر نور نہ ہوں گے یہاں بعض اصطلاحی الفاظ ہیں جن سے ان کی تشریح ضروری ہے فعلیت کا لفظ قوت کے مقابلہ میں بلا جہاں ہی قوت سے لڑی گئی صلاحیت و استعداد ہوتی ہے مثلاً قوت میں درخت بن جانے کی قوت ہے یعنی اس کی صلاحیت پائی جاتی ہے کہ وہ درخت بن جائے اسی طرح جب قوت کی شکل اختیار کرے تو کہتے ہیں کہ قوت سے فعلیت کا رنگ اختیار کر گیا، پس اسی طرح یہاں بھی چاہئے کہ وجود منبسط ہی فعلیت کا جبر شہید ہے اور تمام امور جو بالفعل وجود کا پیرایہ اختیار کرتے ہیں ان کا مرجع وجود منبسط ہی ہوتا ہے مثلاً لکڑی سے کرسی بنائی جاتی ہے لکڑی کی شکل و صورت جس حد تک فعلیت سے غریب ہوتی جائے گی یہ سارا لکڑی کی ہی کا ہو گا اور یہاں چاہئے

تو اس میں قصور کس کا ہے؟ نور کا ہے یا فانوس کا؟ ظاہر ہے کہ نور تو سب ہی کو روشنی بانٹ رہا ہے لیکن آڑ میں ہونے کی وجہ سے فانوس ہی اس سے روشنی نہ لے سکا۔ ہاں! اگر صورت حال یہ نہ ہو بلکہ نور روشنی ہی دیتی ہو تو اس وقت بلاشبہ یہ نقص نور کا ہوگا۔

یہاں ایک چیز اور بھی قابل غور ہے، مطلب یہ ہے کہ بعض چیزوں کی وجہ سے بعض امور میں جو یہ محسوس ہوتا ہے کہ کچھ کی رہ گئی ہے، (مثلاً چاند میں آفتاب کے حساب سے محسوس ہوتا ہے کہ اس کی روشنی کچھ دھیمی اور ٹپکی ہے گویا اس کے نور میں بہ نسبت (در آفتاب کے کچھ نقص پایا جاتا ہے) بلاشبہ آفتاب اور آفتاب کے باہمی مقابلہ سے یہ نقص ضرور محسوس ہوتا ہے لیکن پوری کائنات اور شب و روز کے تمام حالات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اگر سوچا جائے تو اس کا کل نظام کے لحاظ سے (چاند کی روشنی بھی اپنی جگہ پر ایک خاص اقتضائے تکمیل کر رہی ہے ایسی تکمیل کہ) اگر اس کو کائنات کے اجتماعی نظام سے خارج کر دیا جائے تو ایک بڑی کمی (اس اجتماعی نظام میں رہ جائے گی) بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو نیک اور بری سمجھی جاتی ہے مثلاً سیاہ رنگ کو سفید رنگ کے مقابلہ میں ناقص قرار دیا جاتا ہے لیکن اگر کائنات کے مجموعی نظام کو پیش نظر رکھیں اس بری چیز کو دیکھ جائے تو نظر آئے گا کہ ایک خاص تناسب کی تکمیل اس سے بھر رہی ہے (مثلاً سیاہ رنگ جب ابرودوں اور بانوں میں پایا جاتا ہے تو گورے چہروں کے لئے وہی زینت بن جاتا ہے حتیٰ کہ اگر کسی بچے سے سیاہی بالکل غائب ہو جائے یا پلکیں ابرو اور ہنر کے بال کسی کے بجائے سیاہ ہوئے سفید ہو جائیں تو بھی بات بد صورتی کی وجہ بن جائے گی) پس معلوم ہوا کہ وجودِ مطلق کے (اجتماعی نظام) کے لحاظ سے جو چیز جہاں پہلے کسی خیر و کمال ہی کو ظاہر کر رہی ہے اور حسن و جمال ہی کی وہ آئینہ بردار ہے، پاک ہے لے فدی تیری ذات (سارے عیوب و نقائص) سے تیرا اسم مبارک برکتوں کا سرچشمہ ہے، ہر چیز تیرے ہی حضور سے ہے برائی اور شر کی قطعاً تیری طرف نسبت

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) اور نقص اس میں رہ جائے گا تو یہ بکڑی کٹاؤ ناقص نہ ہوگا اور کسی کا بچہ کسی طرح سمجھتا ہے کہ بخار (بڑھی) کر سی بنانے سے پہلے ایک کان نہیں کرتی کہ تھیل پنے دماغ میں قائم کرتا ہے اور اسی کے مطابق وہ ٹکڑی کے کسی ٹکڑے پر عمل شروع کرتا ہے۔ اس میں حد تک اس کے اس عمل سے اس ٹکڑی نہیں میں قائم کی ہوئی کر سی کے مطابق صفات پیدا ہوتے چلے جائیں گے، اسی حد تک اس خارجی کر سی کا خیالی کر سی سے رشتہ مصدقہ قائم ہے گا۔ وہیں حد تک اس خارجی کر سی کی شکل و صورت خیال میں قائم کی ہوئی کر سی کے غیر مطابق ہوگی اس کو فتنہ اس خیالی کر سی سے کہہ دیتے گا پس اس مثال سے سمجھنا چاہئے کہ تمہارے کر سی کا خیالی قائم کر کے کر سی کا فتنہ قائم کرنا ہے اس کا نام ایسی حقیقت ہے جس طرح تم موجودات ممکنہ کے متعلق جو معلومات علم الہی میں ہیں وہ ان خارجی موجودات کے متعلق کچھ نہیں، تمہاری موجودات یا خیال جس حد تک معلومات الہیہ سے اپنے حقائق کے مطابق ہوں گے اسی حد تک ان فتنہ سے اپنے حقائق سے استوار و مستحکم ہوگا۔ اور جس حد تک غیر مطابق ہوں گے اسی حد تک یہ رکھتے رہو کہ وہ بچہ کا۔



نہیں ہو سکتی، یعنی شر اور برائی بحیثیت شر اور برائی ہونے کے خدا کی طرف منسوب نہیں ہو سکتی اس مسئلہ کی مثال ایسی ہے جیسے کہنے والوں نے کہا ہے کہ کسی قبیح اور بری چیز کا پیدا کرنا یہ کوئی بری بات نہیں ہے بلکہ صرف اچھی چیزوں کی پیدا کرنے کی جو قدرت رکھتا ہو، لیکن بری چیزوں کے پیدا کرنے سے عاجز ہو تو یقیناً اس شخص کے مقابلہ میں وہ ناقص ہے جو اچھی اور بری دونوں طرح کی چیزوں کی پیدا کرنے کی قدرت رکھتا ہے آخر جو تریاق کے ساتھ زہر بھی پیدا کر سکتا ہے کیا اس کی قدرت و قوت کا مقابلہ وہ کر سکتا ہے جو صرف تریاق ہی کے بنانے کی ترکیب جانتا ہے (خوب اچھی طرح سے اس مسئلہ کو بھی ذہن نشین کر لو

اس کے سوا ایک اور بات بھی قابل توجہ ہے کہ وجود منبسط الگ اچھی چیزوں کے ساتھ (بری اور قبیح چیزوں کی قیومیت کا کام کر رہا ہے) تو واقعہ یہ ہے کہ اس سے خود وجود منبسط کے آثار کی عکس ہوتی ہے (الغرض سبلی ہو یا بری) ہر ایک سے کسی نہ کسی شان ہی کی نمائش ہو رہی ہے قرآن مجید میں ارشاد

کَلَّا تَبَدَّلَ لَهُمْ كَلًّا ۖ وَ هُوَ لَآءٍ  
وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا ۝

وہاں ہی کی مدد کرتے ہیں اور بدلتے ہیں، ان کو بھی وہ  
ان کو بھی تیرے رب کی دین (کسی کے لئے) ہر کی ہوئی ہو

(مثال سے سمجھو) مثلاً تم نے کسی اچھے قسم کے لوہے سے ایک گولہ بنائی لیکن (گولہ لہو تم نے بہت اچھی قسم کا لیا تھا) مگر گولہ ایسی بنائی کہ وہ ایک قسم کی چھری جیسی معلوم ہو، اس میں شک نہیں کہ گولہ ہونے کی حیثیت سے یہ ناقص ہوگی، لیکن تلوار کے ناقص ہونے کی وجہ سے یہ کہنا کیا صحیح ہوگا کہ گولہ بھی اس کا ناقص ہو گیا، یقیناً لوہے کی خوبی اب بھی اپنے حال پر باقی ہے اور اس وقت بھی وہ ایسے عجیب آثار کو اپنے اندر سے ظاہر کر رہا ہے جو آثار نہ صرف تلوار ہی سے ظاہر ہو سکتے ہیں، اور نہ ایسی چیز سے جو صرف چھری ہو (پس قبیح چیزوں کی قیومیت وجود منبسط کی طرف جو منسوب ہے اس کا یہی حال ہے جیسے لوہے میں کسی قسم کا نقص اس وجہ سے پیدا نہیں ہو جاتا کہ ایک ناقص تلوار کا وہ قیوم بن گیا ہے بلکہ اس وقت بھی اس لوہے سے ایسے

۱۔ اصل آیت مندر کتابہ والی آیت سے پہلے یہ ہے مَنْ كَانَ يُؤْمِدُ الْعَاجِلَةَ ۖ فَجَعَلْنَا لَهَا تَوْبَةً عَاجِلَةً وَمَلَأْنَا بِهِ قُلُوبَهُمْ ۚ فَجَعَلْنَا لَهُمْ جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا مَذْجًا مَدْمُومًا ۚ وَمِنْ آيَاتِ الْآخِرَةِ ۚ وَاسْغَىٰ لَهَا سَغِيَهَا وَهُوَ مُوَسِّعٌ ۚ مَا إِلَيْكَ حِسَابُ سَعْيِهِمْ ۚ مَسْشُورًا ۝ ۵۴ (جو کسی جلد پیش آئے والی ننگ دینے میں تیزی کو، چنانچہ مقصود بنایا ہے تو جلدی کر دیتے ہیں، اس کے لئے جتنا جیسے چاہتے ہیں دیدیتے ہیں (لیکن چونکہ اس سے صرف دنیا ہی کو پناہ تھی مقصود نہ تھا) در آخرت کی اس کی نگاہ میں کوئی قیمت نہ تھی اس لئے) پھر ہم مقرر کر دیتے ہیں اس کے لئے جو ہم چاہندے ہیں کمال میں بہت بری حالت میں دروہ یا جو، لیکن جو آخرت کو اپنا مقصود بناتے ہیں اور کسی کو پیش نظر رکھ کر کوشش کرتے ہیں (مگر یہ وہ ہوتے ہیں تو ان کی کوشش مقبول اور بار آور ہوگی)

آٹا نطا ہر ہر ہے ہیں جو نہ اس وقت حاصل ہو سکتے تھے جب وہ کسی کامل تلوار کا قیوم بننا اور نہ اس وقت جب وہ کسی کامل چھری کا قیوم ہوتا۔

باقی یہ سوال کے، مکانی حقائق (یعنی خارجی موجودات اپنے موجود ہونے سے پہلے حق تعالیٰ کے علم میں بحیثیت معلومات الہیہ کے پائے جاتے ہیں جیسے تبار کے خیال میں بننے سے پہلے وہ کرسی پائی جاتی ہے جسے وہ بنانا چاہتا ہے یا سام کے خیال میں اس مکان کا نقشہ پایا جاتا ہے جسے وہ تعمیر کرنا چاہتا ہے۔ ان مکانی حقائق میں اور وجود منبسط میں کیا منافات اور منافرت کی نسبت پائی جاسکتی ہے یعنی کیا یہ ممکن ہے کہ وجود منبسط ان معلومات الہیہ میں سے کسی معلوم کے خارجی وجود کے قبول کرنے سے انکار کرے؟ ظاہر ہے کہ اس کی بھلا کیا گنجائش پیدا ہو سکتی ہے؟ آخر یہ بھی قابل تصورات ہو سکتی ہے کہ جو چیزیں خود روشنی سے منور درخشاں ہوں، ان میں اور خود نور میں منافات ہو، یہر حال وجود منبسط بجائے خود نور ہے، ایسا نور جس کے اوپر بھی نور ہی ہے، وہ ظہور ہی ظہور ہے، حسن و جمال سے مسرور ہے، خود و عطا، داد و بخش کا خزانہ ہے۔

ہاں! اگر وجود منبسط کو اس نقطہ نظر سے تصور کیا جائے جیسے مطلق شے کو تصور کرتے ہیں، تو لحاظ کے اس مرتبہ میں کہا جاسکتا ہے کہ ان صفات (یعنی ناقص و قیص صفات) سے وہ بھی موصوف ہے لیکن ظاہر ہے کہ یہ توصیف ایک قسم کے ذہنی عمل ہی کا نتیجہ ہو سکتا ہے اور کمالی ہوئی بات ہے کہ حقائق و واقعات کی معرفت و تحقیق کی جہاں گفتگو ہو رہی ہو، جہاں صرف یقین اور اذعان کی بحث ہو رہی ہو، وہاں اس قسم کے ذہنی گورکھ و حسد دل کی بھلا کیا گنجائش ہے۔

## عقہ (۱۴)

حقیدہ توحید کے ساتھ ساتھ علم یقین، عین یقین، حق یقین کی کیفیت

اور ان مراتب میں جانتی دہرہ ہیں، جانا اس عبقس ان ہی امور کی طرف شائع کیا جائے گا

کثرت کی یہ دنیا کسی قیومی وحدت کے شیرازے کے ساتھ جکڑی ہوئی ہے جن کی سمجھ میں یہ

۱۔ شے کو کسی صفت کے لحاظ سے جتنی باتیں ہو سکتی ہیں، صفت کے ساتھ وہاں کو بشرط شے کا مرتبہ ہے، یہ پہلی حیثیت ہے، دوسری حیثیت یہ ہے کہ اس صفت سے ٹک کر شے اس کا تصور کیا جائے تو یہ شرط لائے گا، نہ ہو، تیسری صفت یہ ہے کہ صفت کے ہونے اور نہ ہونے ان میں سے کسی لامبی خاص تصور میں نظر ہو، یہ شرط ہے کہ مرتبہ ہے اور یہی مرتبہ صفت کا اس وقت وجود منبسط ہے، مقصد ہے ۱۲۔ علم اور یقین کے ان مراتب سے گناہ کو نشان سے سمجھنے میں فائدہ کہ ایک شخص ان خصوصیات کے مطالعہ کے بعد حقائق میں کا ذکر طلب کی کہ وہاں میں کیا گنجائش ہے، بخار کے متعلق علم کی اس کیفیت کا نام علم یقین ہے، یہ شخص ایک رٹاں کی ہوا ہے، اپنے میں معلومات کو پیش نظر کرتے ہوئے حق اور حق و حقیقت کے علاوہ اس میں کسی کو حکم دینا یا نہ دینا، اس فیصلہ کے اندر کار (یقین شے برسی آورد)



بات آگئی ہے اور انھوں نے یہ پایا ہے کہ حقیقت استقلال یہاں اسی قیومی وحدت کو حاصل ہے، ورنہ سارے اثنا جن کا ظہور کثرت سے ہوتا ہے ان کا سبب اور حشر بھی دراصل یہی قیومی وحدت ہے، کثرت کی حیثیت اس قیومی وحدت کے سامنے ان کی نگاہوں میں مضحل اور ہیچ بن جاتی ہے اور اس کے متعلق ان کو کامل اطمینان اور یقین حاصل ہو جاتا ہے کہ جو ذریعہ ساری کثرت اسی قیومی وحدت کی تابع ہے اس سلسلہ میں یقین کے سارے مراتب (یعنی علم یقین، عین یقین، حق یقین) جن کے طے ہو چکے ہوتے ہیں تو ان لوگوں کے اسی علم اور یقین کی تعبیر کی جاتی ہے کہ ظاہر الوجود کی توحید ان کو حاصل ہوگئی (لیکن یقین کے ان سہ گانہ مراتب کے لحاظ سے ان کے تین طبقات میں) علم یقین والے سچ پوچھو تو حقیقی توحید والوں سے ایک گونہ مشابہت حاصل کرتے ہیں جس کی وجہ یہ ہے کہ توحید کا یہ علم ان لوگوں کو (خود راہ رست قیوم کی ذات کی یافت کی راہ سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ علمی صورت) ان کے اس علم کا واسطہ بنتی ہے گویا اس لحاظ سے بھی (حداصل قیوم) اور ان کے درمیان یک پودہ دینے علمی صورت کا پردہ) حاصل ہے نیز یہ علم ظاہر ہے کہ کلی وجود ہی سے ان کو میسر آتا ہے (یعنی چند عقلی کلی مقدمات سے ان کا دماغ اس نتیجہ کو پیدا کرتا ہے کہ یہ ساری کثرت ایک قیومی وحدت میں گم ہو جاتی ہے اور یہی مقصود اس بات سے کہ ان کا علم کلی وجہ سے حاصل ہوا ہے) کھلی ہوئی بات ہے کہ اس قسم کا علم ایسا ہے جیسے کسی غائب چیز کا علم کسی کو حاصل ہو (سامنے کی چیز کے علم کی جو کیفیت ہوتی ہے یہ بات ان کو میسر نہیں آتی) لیکن جنھیں عین یقین کا درجہ حاصل ہو چکا ہے اگرچہ طبقہ ہی قریب قریب علم یقین والوں کی ہے جہرے میں شریک ہے، لیکن اسی کے ساتھ اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا کہ راہ وحید کے باب کمال کا جو مقام ہے اس کے ابتدائی حدود تک اس کی رسائی ہو جاتی ہے، وجہ یہ ہے کہ علم یقین والوں کی گرفت اور یافت کا تعلق اگرچہ (قیوم کی ذات) سے ہو جاتا ہے، لیکن پھر بھی ان میں امتیاز اس کا باقی رہتا ہے (یعنی جو چیز گرفت میں آئی وہ گرفت کرنے والے کا غیر ہے) ان فرض اشارہ کرنے والے اور جس کی طرف اشارہ اپنی اس یافت میں یہ کرتے ہیں، اس میں مفارقت کا حس ان میں پھر بھی باقی ہی رہتا ہے اس لئے گو ان کا اشارہ اور ان کی گرفت بھی عقلی ہی ہوتی ہے، لیکن ایسا عقلی اشارہ اور ایسی عقلی گرفت جو کسی نادیدہ غیر محسوس جزئی شے سے متعلق ہو تو ان کی اس یافت اور ان کی اس گرفت و اشارہ کی نوعیت قدری اشارے اور قدری گرفت کے مانند ہوتی ہے

۱۔ نتیجہ حاشیہ نو کہ تین متعلق بر علم طبیب کو حاصل ہو گا اسی کا نام عین یقین ہے پس یہ نوعیت علم ہی کی کیفیت لیکن مدارج کا جو مقام پیدا ہوتا جلا مانات اسی لئے اس علم کو ان میں قسموں پر تقسیم کر دیا ہے۔ ۱۲

بہر حال، اسی حساس مناسبت کے باقی رہ جانے کی وجہ سے جو مشیر (اشارہ کرنے والے) اور  
مشار الیہ (جس کی طرف اشارہ کیا جائے) کے متعلق ان میں پایا جاتا ہے ان لوگوں کا شمار اس طبقہ میں نہیں  
ہوتا جو اس راہ کے سابقین و کاظمین سمجھے جاتے ہیں۔

اہل حق یقین والے لوگ وہ لوگ ہیں جن کے متعلق سمجھا چاہئے کہ اس راہ میں وہ سب سے  
آگے بڑھ چکے ہیں اگرچہ خود ان میں بھی مراتب کا اختلاف پایا جاتا ہے۔

حق یقین کی کیفیت: جن لوگوں کے اندر اس راہ میں پیدا ہو جاتی ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے  
کہ جس چیز کا علم ان کو حاصل ہوا ہے (یعنی وہی قیوم کی ذات کا علم) اس سے ان کی روح مطمئن ہو گئی  
ہے اور اتنا واضح انکشاف اس کا ان پر ہو گیا ہے کہ گویا یوں سمجھا جاتا ہے کہ اس کا علم حضوری ہی ان کو  
حاصل ہے علم کی اس کیفیت کی ابتداء تو اس رنگ میں ہوتی ہے کہ یہی کیفیت آتی ہے کبھی چلی جاتی ہے  
گویا اس کی حالت ان صفات کے شروع میں ہوتی ہے جن سے موصوف کبھی متصف ہوتا ہے کبھی نہیں  
ہوتا (یعنی عوارض مفارقة کی جو کیفیت ہوتی ہے وہی کیفیت اس یقین کی ہوتی ہے) جب تک اس کا یہ  
رنگ رہتا ہے تو اس کو حال کہتے ہیں اور آخری کیفیت اس یقین کی یہ ہو جاتی ہے کہ صاحب یقین (اپنی  
ذات سے بالکل غائی ہو کر قیوم ہی کی ذات سے بقا رکھ کر حاصل کر لیتا ہے) دراصل یقین کی اسی کیفیت کو  
علم حضوری کے ذیل میں درج کر دیا جاتا ہے اور سچ پوچھنے تو آدمی یں یقین کی یہ کیفیت خود اس کی ذات  
میں پہلے سے موجود ہے جس کی تفصیل آئندہ بیان کی جائے گی)

## عقہ (۱۵)

### لاہوت (یعنی حق تعالیٰ کے مرتبہ ذات) کی بحث

جس چیز کا قیام قیوم کی ذات سے وابستہ ہوتا ہے مثلاً کسی کا قیام لکڑی کی ذات سے  
وابستہ ہے تو ظاہر ہے کہ قیوم کی ذات کو اس چیز پر یقیناً تقدم حاصل ہوگا (یعنی ماننا پڑے گا کہ  
لکڑی کا وجود کسی کے وجود سے پہلے ہے، خصوصاً قیوم جس وقت اس شے کا قیوم بنا ہوا ہو) (یعنی

سے کسی صورت کے ذریعہ کسی چیز کا علم جب ہوتا ہے تو اس کا نام علم حصولی ہے، یہی ذات (صفات کے سوا) عالم کو مبرا (دوسری  
چیزوں کا علم) اسی راہ سے حاصل ہوتا ہے اور صورت فاعل تو رہا کہ ہر خود معلوم کی ذات کا انکشاف جب عالم پر ہوجائے تو اس کا نام  
علم حضوری ہے جیسے ہر نفس کو اپنی ذات کا حضوری علم ہوتا ہے ۱۱۔ آئندہ اس عقہ کو کھنسنے کے لئے فلسفہ امور عامہ کے (تفصیل پر مبنی)



کسی کی ہیئت کذا فی کا قیام لکھی کے ذریعہ سے جس وقت ہو رہا ہو یہی تقدم ہے جس کی تفسیر تقدم بالذات سے کی جاتی ہے تقدم بالذات سے مراد یہاں اس کے وہ معنی ہیں جو تقدم باطلع یعنی علت ناقصہ کو اپنے معلول پر جو تقدم حاصل ہوتا ہے اس تقدم کو بھی عادی ہے وہ اس تقدم کو بھی جسے تقدم بالعلت کہتے ہیں یعنی معلول پر علت تاہم جو تقدم حاصل ہوتا ہے اس کو بھی شامل ہے اور یہ بات یعنی قیوم کا قیوم ہونے کے وقت اس چیز سے جس کا وہ قیوم ہے مقدم ہونا ایک ایسی ظہر کھلی ہوئی بدیہی بات ہے کہ دونوں کے تعلق کے صحیح مفہوم کا جو بھی تصور کرے گا اس کے ماننے پر اپنے آپ کو وہ مجبور پائے گا میرا مطلب یہ ہے کہ متاخرین فلسفہ نے تقدم و تاخر کی شہور پانچ قسموں کے سو چھٹی قسم جو پیدا کی ہے یعنی کہتے ہیں کہ معرض کو عارض پر جو تقدم حاصل ہوتا ہے وہ تقدم کی پانچ شہور قسموں میں داخل نہیں ہے بلکہ اس کی نوعیت ان پانچوں سے مختلف ہے اس چھٹی قسم کے تحت یہ قیوم والا تقدم داخل نہیں ہے اور یہی اس لئے کہہ رہا ہوں کہ تقدم و تاخر کی یہی قسم متاخرین کی چونکالی ہوئی ہے اور اسی کی تفسیر بھی تقدم بالماہیت سے یہ لوگ کرتے ہیں کسی تقدم بالرتبہ کے نام سے بھی اس کو موسوم کرتے ہیں اس کے نیچے قیوم والا مذکورہ بالا تقدم اس لئے داخل نہیں ہو سکتا کیونکہ قیوم والے اس تقدم میں مقدم موخر سے وجود اس مقدم ہوتا ہے بخلاف اس تقدم کے جو عارض پر معرض کے متعلق مانا جاتا ہے اس میں مقدم موخر سے وجود اس مقدم نہیں ہوتا بہر حال جس چیز کا قیوم قیوم ہوتا ہے اس پر قیوم کا وجود اس مقدم ہونا ایک بدیہی بات ہے لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی سمجھ لینا چاہئے کہ قیوم کے اس تقدم کی نوعیت فقط عقلی ہوتی ہے یعنی جس نفل کی قیومیت قیوم کی ذات

(بقیہ حاشیہ صفحہ گذشتہ) ان اصطلاحات کو کچھ مزید چاہئے دینے کسی چیز کا دوسری چیز کے مقابل میں جہاں تقدم حاصل ہے تو اس کی بعض قسمیں عام میں مثلاً زمانہ کسی شے کا کسی چیز پر مقدم ہونا اس کو تقدم بالذات کہتے ہیں مثلاً کسی مکانی کہتے ہیں کسی طرح شرف و منزلت کی وجہ سے جب کہتے ہیں کہ فلان فلان سے مقدم ہے تو اس کا نام تقدم بالمترتیب ہے اور بعض تقدم و تاخر کی وجہ سے جو علت و معلول میں ملتی جاتی ہیں مثلاً جہت کی علت یا اس کی پیدائش کے اسباب چار ہوتے ہیں مثلاً گھرے کی پیدائش کے لئے مٹی کی ضرورت ہے اس کا نام علت مادی ہے یہ جس چیز سے شے کی جنم کو علت مادی کہتے ہیں اور بننے والے کو علت مادی علی جیسے گھرے کے لئے کہاؤں جس قصد کو پیش تدارک کرے مادی حالتی ہے مثلاً پانی پینے کے لئے گھر بنایا جاتا ہے اس کو علت عقلی کہتے ہیں۔ مثلاً کے بعد صورت مٹی کی ہو جاتی ہے جیسے گھرے کی شکل اس وقت صورتی کہتے ہیں اور عمومی طور پر چاروں علتوں کے مجموعہ کو علت تاہم کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور اس علت تاہم کے مقابل میں بہر علت کو علت ناقصہ کہتے ہیں اس ظاہر ہے کہ گھر و غیر مٹی کے شرائط نہیں سکتے انہیں گھر کہہ جو بہر بھی مٹی یا مٹی کا سنی ہے پس اس تقدم کا یہی ہر قسم کے پایا جاسکتا لیکن مقدم غیر موخر کے پایا جاسکتا ہو اس کو تقدم باطلع کہتے ہیں لیکن علت تاہم کامل علت ناقصہ سے مختلف ہے اس لئے کسی شے کی پیدائش کے سبب اس وقت جب وہاں جو باتیں ہیں تو یہ ہیں کہ پایا جاتا ہے مثلاً گھر کی حرکت کے لئے بات کی حرکت تاہم ہے اس ظاہر ہے کہ جب اس وقت کہ ہر گز بھی خراب ہو جائے گی یہ نہیں ہوسکتا کہ اس وقت قبل از روئے زمین اس وقت میں ہوتا ہے اس لئے اس تقدم یا علت میں مقدم اور موخر ساتھ ساتھ ہیں تاہم اس نے مقدم کی علت نام لگا رہی ہے اور اس مقدم و تاہم کے سبب گھر کا جہت گھر کہ مٹی و مٹی کو اس وقت حال مادی و علت سے مقدم اس مادی علت

دوستہ ہوتی ہے اس نفل سے اور اس نفل کے احکام سے قیوم کی ذات کو صرف عقل ذہنی طور پر  
 جدا فرض کر سکتی ہے یعنی واقع میں قیوم کی ذات اس نفل سے اور نفل کے احکام سے جدا نہیں ہوتی  
 لیکن چونکہ قیوم کی ذات کا مرتبہ نفل کی ذات سے مقدم ہے عقل چکم کرتی ہے کہ قیوم کو نفل سے  
 پہلے ہونا چاہئے۔ مثلاً جہت کی ذات سے آدمی کا ذہن اس مفہوم کو پیدا کرتا ہے کہ فوقیت یعنی  
 اوپر ہونے کی صفت سے وہ موصوف ہے۔ اور اس صفت کا قیام جہت ہی کی ذات سے ہے  
 یا دریا کے قصبیڑوں اور امواج کو دیکھ کر ہر شخص سمجھتا ہے کہ ان کا قیوم دریا کا پانی ہے لیکن ظاہر ہے کہ  
 جہت کی ذات سے جس وقت فوقیت (یعنی اوپر ہونے کا مفہوم) متزعج ہو رہا ہے اس وقت  
 جہت کی ذات کے متعلق یہ فرض کرنا کہ جو فوقیت اس سے متزعج ہو رہی ہے اس پر اس کو مقدم  
 حاصل ہے یا دریا کا پانی جس وقت متوج پذیر ہو اس کے متعلق یہ باور کرنا کہ بن امواج سے وہ  
 متصف ہو رہا ہے ان سے پہلے اس کا وجود ہے یعنی امواج کے وجود پر دریا کے پانی کے وجود کو  
 مقدم حاصل ہے صرف ایک غلطی تصور اور ذہنی حکم کے سوا اور بھی کچھ ہے واقع میں جس وقت نہ  
 جہت ہی سے فوقیت جدا ہو سکتی ہے اور نہ دریا کے پانی سے متوجات الگ ہو سکتے ہیں یا جن  
 چیزوں کو فوراً نشن رکھا ہو، روشن ہونے کے وقت یعنی روشنی کا ظہور جس زمانہ میں ان چیزیں  
 سے ہوتا ہے اس وقت واقع میں نور کے متعلق تقدم کا کوئی واقعی مرتبہ پیدا نہیں ہو سکتا اور زیادہ تر  
 قیوم میں اور ان چیزوں میں جن کی قیومیت کا کام قیوم کی ذات انجام دیتی ہے یہی نسبت ہوتی  
 ہے لوگ قیومیت کی اسی نسبت کو عموماً جانتے ہیں، اور اسی کا نام شہادہ ہے عموماً کہا جا رہا ہے اور  
 آسانی سے یہ نسبت سمجھ میں بھی لوگوں کے جاتی ہے لیکن فوقیت ہی کی نسبت کی ایک شکل اور بھی  
 ہے جس میں قیوم کو واقع میں ان چیزوں پر تقدم حاصل ہوتا ہے جن کی قیومیت اس کی ذات سے  
 وابستہ ہوتی ہے اگرچہ قیومیت کی شکل بہت کم پائی جاتی ہے اور لوگوں کے لئے اس کا سمجھنا بھی  
 آسان نہیں ہے مشاہدہ بھی اس کا نامور ہے میری مراد قیومیت کی نسبت سے یہ ہے کہ اس میں  
 درحقیقت قیوم کی ذات ذات کے اس مرتبہ میں ان نفل سے اور ان کے احکام سے واقع میں خالی  
 ہوتی ہے بن کی وہ قیوم ہوتی ہے یعنی باوجود قیوم ہونے کے ظلال اور ان کے احکام سے

مطلب یہ ہے کہ جہت کے قائم ہوجانے اور دریا کے سر پہ ہونے کے ساتھ ہی جہت سے فوقیت اور دریا نے امواج کا حرکت  
 کرنے لگے ہیں تو ان صفات سے صاف ہونے کی جو ان کی حیثیت ہے اس حیثیت سے کہ ان کے متعلق یہ کہنا درست ہوگا  
 کہ اپنے ان صفات پر ان کو تقدم حاصل ہے۔ عقل موصوف کے وجود کو صفت کے وجود سے مقدم قرار دیتی ہے لیکن سوال یہاں  
 واقع ہے ۱۲



قیوم کی ذات نہ انضماماً متصف ہوتی ہے اور نہ انتزاعاً بلکہ قیوم کی ذات ظل اور ظل کے احکام سے بالکل بری اور پاک ہوتی ہے جس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ظل اور ظل کے احکام اپنے قیوم کی ذات سے الگ ہو کر پائے جاتے ہیں، نہیں بلکہ سرے سے ظل اور اس کے احکام معدوم و ناپید ہوتے ہیں، یعنی قیوم کی یافت کا جو ظرف و مقام ہوتا ہے، اس مقام اور ظرف میں ظل کا اور ظل کے احکام کا پتہ نہیں ہوتا، اس کو آئینہ کی مثال سے سمجھ سکتے ہو، یعنی آئینہ میں کتنی چھپی ہوئی صورتیں نظر آتی ہیں ایسی صورتیں جن کی شکل و صورت اور ان کے رنگ مختلف ہوتے ہیں اسی طرح آئینہ کی ان چھپی ہوئی صورتوں کی مقدار بھی مختلف ہوتی ہے (یعنی ان میں کوئی چھپی ہوئی ہے کوئی بڑی ہوتی ہے یہی حال ان کے شکال کا بھی ہوتا ہے) یعنی کسی صورت کی شکل کچھ ہوتی ہے کسی کی کچھ ظاہر ہے کہ آئینہ کی اس مثال میں یقیناً آئینے کے وجود کو جو ان چھپی ہوئی صورتوں کا قیوم ہے ان صورتوں پر مقدم ماننا پڑے گا اور یہ بھی واقعہ ہے کہ ان صورتوں کو ہم اسی آئینے سے حاصل کرتے ہیں اور اسی سے یہ صورتیں منتزع ہوتی ہیں، کیونکہ آئینہ کے سوا اور کوئی دوسرا جسم یہاں نہیں پایا جاتا جس سے ہم ان صورتوں کو حاصل کر سکتے ہوں، یعنی ان صورتوں کے انتزاع کا منشاء اس جسم کو قرار دیا جاسکتا ہو، اس قسم کے کسی جسم کی بھی یہاں گنجائش نہیں ہے۔

مگر باوجود اس کے یہ بھی واقعہ ہی ہے کہ گو آئینہ ہی سے یہ صورتیں ہو رہی ہیں، لیکن خود آئینہ بالکل یہ اپنی صاف و شفاف حالت پر باقی رہتا ہے نہ اس کی صفائی میں کسی قسم کی کوئی کمی محسوس ہوتی ہے نہ اس کی شکل بدلتی ہے نہ اس کی مقدار بلکہ سب اپنے اصلی خالص حال پر باقی نظر آتے ہیں مثلاً میں کہتا ہوں کہ آئینہ کے متعلق اگر یہ فرض کیا جائے کہ وہ ایک بالشت لمبا اور ایک بالشت چوڑا ہے اور شکل آئینہ کی فرض کر دو کہ مربع ہے اب اسی آئینہ میں کسی ایسے ستون کو دیکھا جائے جو مثلاً ساٹھ گز کا ہے تو ظاہر ہے کہ اس ستون کے منعکس ہونے کی وجہ سے خود آئینہ ساٹھ گز کا نہیں ہو جائے گا بلکہ وہ اپنے اسی حال پر باقی رہے گا جو حال اس کا ستون کی صورت سے چھپنے سے پہلے تھا، یقیناً

۱۔ صفات کی دو قسمیں قرار دی گئی ہیں: سیاتی یا سفیدی کے رنگ سے کچھ جو متصف ہوتا ہے، اس میں ظاہر ہے کہ مستحکم وجود کا ظرف بھی وہی ہے جس ظرف میں موصوف پایا جاتا ہے، ان ہی کو صفات انعمائی کہتے ہیں بخلاف اس کے چھت کو دیکھیں، اس کو دیکھنے والے نے اپنے فزیت کی صفت سے موصوف ہے اس میں چھت کا وجود تو کسی سوچنے والے کی سوچ کا تابع نہیں، فزیت کی صفت اسی وقت تک اس کی صفت ہے جب چھت اور زمین کی باہمی نسبت کا اندازہ کر کے اس صفت کو چھت کی طرف منسوب کرنے والا منسوب کرے، صفات کی اسی قسم کو صفات انتزاعی کہتے ہیں ۱۲۔

اس وقت بھی یعنی جس وقت ستون کی صورت اس آئینہ میں چھپی ہوئی ہے ہم آئینہ کے متعلق بھی کہیں گے کہ وہ ستون نہیں ہے اور میرے اس قول کو کوئی غلط قرار نہیں دے سکتا لیکن اس وقت میرے اس قول کا لینے آئینہ ستون نہیں ہے یہ مطلب نہ ہوگا کہ آئینہ کا وجود ستون کی چھپی ہوئی صورت کے وجود سے علاحدہ اور جدا ہے بلکہ میرا مطلب یہ ہوگا کہ آئینہ کے وجود کا جو مرتبہ ہے اس مرتبہ میں ستون کی چھپی ہوئی صورت جو آئینہ میں نظر آتی ہے گویا معدوم اور کچھ نہیں ہے یعنی ستون کی چھپی ہوئی صورت کے وجود کی نوعیت ہی ایسی ہے کہ اس کو دیکھتے ہوئے یہ کہنا قطعاً غلط ہوگا کہ آئینہ ستون بن گیا ہے یا ستون آئینہ بن گیا ہے اور جو حال آئینہ کے اندر چھپی ہوئی صورتوں کا ہے بجنسہ ہی حال ان رنگوں اور شکلوں کا ہے جو آئینہ کے اندر ان مطبوعہ صورتوں میں نظر آتے ہیں بلکہ آئینہ میں نظر آنے والی مختلف صورتوں کو جس وسعت کے اندر آئینہ میں تم پاتے ہو یعنی تم آئینہ میں بسے بڑے مکان اور چھوٹے چھوٹے گھروں کو دیکھتے ہو اور اسی میں آسمان کو بھی زمین کو بھی، اور سارے علوی سفلی اجرام و آفتاب ماہتاب ستارے و زخمت و فیرہ کو جس فضاء اور وسعت میں پاتے ہو گویا آئینہ میں یہ فضاء اور وسعت بھی تمہیں نظر آتی ہے جس میں یہ ساری چیزیں سمائی ہوئی تمہیں نظر آرہی ہیں لیکن بجائے خود آئینہ کی ذات پر بال برابر ہی اس وسعت اور کشادگی کا کوئی اثر نہیں پڑتا ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ اس وسعت اور پہنائی سے خود آئینہ کی ذات بھلا کیا متصف ہو سکتی ہے۔

بہر حال اپنے وجدان کی طرف متوجہ ہو کر اگر تم سوچو گے تو کوئی شبہ نہیں کہ تم کو یہ ماننا پڑے گا کہ آئینہ کے اندر چھپی ہوئی یہ صورتیں قطعاً کسی یکٹی ہستی اور گونہ وجود کی کسی کیفیت سے ضرور موصوف ہیں لیکن ان کے اس وجود اور اس ہستی کی نوعیت کچھ ایسی ہے کہ ہم وجود اسلی کا اطلاق ان کے اس وجود پر کسی حیثیت سے نہیں کر سکتے یعنی نہ اس کو ہم اسلی مستقل وجود قرار دے سکتے ہیں اور نہ ایسا وجود وجود دوسرے میں ہو کر اعراض کی شکل میں پایا جاتا ہے خواہ انتزاعی نوعیت ان اعراض کے وجود کی ہو یا انضامی حیثیت ان کی ہو گویا حاصل مطلب یہ ہوا کہ آئینہ کے خارجی اور دائمی وجود کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کی قطعاً گنجائش نہیں ہے کہ اس سے ان چھپی ہوئی صورتوں کی شکل کو

احتمالات یا مخلوقات کی تقسیم کرتے ہوئے لوگوں نے ایسے وجودات کو جو دوسرے میں ہو کر اس طریقہ سے پائے جاتے ہوں کہ خود تو اپنی محل کے وہ محتاج ہوں لیکن ان کا کل اپنے تحقق میں ان کا محتاج نہ ہو عرض کرتے ہیں گویا ہمیشہ کسی چیز کی صفت بن کر وہ موجود ہوتے ہیں۔ پھر دیکھا جائے گا اگر صفت موصوف دونوں کے وجود کا ظرف واحد ہے جیسے سیلابی اور پیرائے کا حال ہے تو ان اعراض کو اعراض انضامی کہتے ہیں اور اگر یہ حالت نہ ہو بلکہ اس صفت کو موصوف سے آدمی کا ذہن پیدا کرتا ہو مثلاً زمین سے مقابل کرنے کے بعد آسمان سے فوقیت (اور پر ہونے کی صفت) کو آدمی کا ذہن پیدا کرتا ہے ان ہی کو صفات انتزاعی کہتے ہیں



یا رنگ کو یا مقدار کو ہم منتزع کر سکتے ہوں، ایسے ان چیزوں کو آئینہ کے خارجی وجود کی صفت قرار دینے کی کوئی شکل نہیں ہے بلکہ اگر آئینہ کے شیشے کو کوئی ستون کے قالب میں ڈھال دے۔ اور پھر اس میں کسی ستون کی صورت چھپے، جب بھی اس ستونی شکل میں جو واقع میں آئینہ کے شیشے کی ہوگی، اور چھپے ہوئے ستون کی ستونی شکل میں جو فرق باقی رہے گا، اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا، آخر سوچنے کی بات ہے یقیناً شیشے کی ستونی شکل کی نوعیت ہی ایسی ہے کہ شیشے کو اس قالب میں ڈھال دینے کے بعد اس شکل کی نفی ہم اس آئینہ سے نہیں کر سکتے یعنی یہ نہیں کہہ سکتے کہ شیشے کی ستونی شکل نہیں ہے لیکن ستون کی جو شکل آئینہ میں چھپی ہوئی نظر آتی ہے اس کے متعلق اس کے سوا اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ خود آئینہ ستونی شکل کا نہیں ہوگا ہے یہی خود آئینہ بھی اس چھپی ہوئی ستونی شکل سے متصف ہو جائے یہ ناممکن ہے۔

بہر حال تم کو چاہئے کہ انطباعی وجود اور اصلی وجود میں جو فرق ہے اس فرق کو صحیح طور پر سمجھنے کی کوشش کرو اور اس پر غور کرو کہ انطباعی وسعت و انبساط (جس میں آئینہ کی چھپی ہوئی صورتیں نظر آتی ہیں) اپنی تہائی پنہیوں کے باوجود اور کسی پہنائیاں کہ ایسی مختلف صورتیں جو اپنی قد و قامت کے لحاظ سے بھی اور اپنے مختلف صفات و کیفیات کے اعتبار سے بھی متفاوت ہیں ان کا احاطہ کئے ہوئے ہیں (یعنی اسی وسعت میں آفتاب بھی نظر آتا ہے اور زمین بھی سرخ چیزیں بھی اور زرد و سیاہ بھی) لیکن کوئی آئینہ کی اسی انطباعی وسعت و انبساط کے اندر ان چیزوں کے متعلق جو آئینے کے باہر پائی جاتی ہیں کسی ایک ذرے کے لئے بھی اس انطباعی انبساط میں گنجائش پیدا کرنا چاہے تو نہیں پیدا کر سکتا اور اس سے عجیب بات یہ ہے کہ آئینہ کے اس انطباعی انبساط کے میدان میں اگر یہ فرض کیا جائے کہ کوئی چیز حرکت کر رہی ہے اور مان لیا جائے کہ اس کی حرکت غیر محدود ہو مثلاً آئینہ کو سامنے رکھ کر چلتی ہوئی ریل: سیکل کو دیکھا جائے تو اس میں شک نہیں کہ آئینہ کے انطباعی انبساط اور وسعت میں دکھائی دے گا کہ ریل اور سائل چل رہی ہے (لیکن) اپنی اس حرکت سے آئینہ تک بھی نہ (ریل) ہی پہنچ سکتی ہے اور نہ (سائل) اور جب خود آئینہ تک بھی اس کے اندر چلنے والی صورتیں نہیں پہنچ سکتی ہیں تو آئینہ کے باہر جو میدان ہے اس تک ان کی رسائی کیا ہوگی، یا مثلاً تم کسی رنگ کو فرض کرو (مثلاً آئینہ میں ایک ایسے معمول کو دیکھو جس کا رنگ لمحوہ لمحوہ تیز سے تیز تر ہوتا چلا جا رہا ہو) لیکن ظاہر ہے کہ نہ خود آئینہ ہی کے شیشے تک اس رنگ کا کوئی اثر پہنچ سکتا اور نہ ان چیزوں کو متاثر کر سکتا ہے جو آئینے سے باہر پائی جاتی ہیں پس یاد رکھنا چاہئے کہ خارجی موجودات اور ذہنی موجودات میں یہی فرق پایا جاتا ہے اور اسی کے ساتھ اس پر غور کرو کہ آئینہ میں جو صورتیں

چھپی ہوئی نظر آتی ہیں، چونکہ خود ان صورتوں کا دوران تمام صفات کا قیوم آئینہ ہی ہوتا ہے جن سے یہ ظاہری صورتیں موصوف ہوتی ہیں اسلئے ان صورتوں میں ہر صورت اور ہر صورت کی ہر صفت کے ساتھ آئینہ کو قرب اور نزدیکی کی نسبت حاصل ہوتی ہے، گویا آئینہ ان چھپی ہوئی صورتوں کی شہ رنگ سے بھی زیادہ ان کے قریب ہے، یعنی آئینہ کی چھپی ہوئی صورتوں میں باہم خواہ کسی قسم کے اتصال کا رشتہ ہو، مثلاً اسی قسم کا اتصال ہو جیسے جسد کے ساتھ آدمی کا متصل ہوتا ہے، لیکن پھر بھی جسد کے ساتھ سر کے اتصال کی نوعیت عارضی اتصال کی ہے، بایں معنی کہ سر کو دھڑ سے اگر الگ کر دیا جائے تو زیادہ سے زیادہ اس علیحدگی کا نتیجہ یہ ہوگا کہ دونوں میں اتصال کا جو رشتہ تھا وہ ٹوٹ گیا، لیکن اس رشتے کے ٹوٹنے سے یہ نہ ہوگا کہ سر ناپید ہو جائے، یا دھڑ معدوم ہو جائے، یعنی ان دونوں کی اصل حقیقت اس رشتے کے زوال کے بعد بھی باقی رہے گی، لیکن اسی جسم کو سر کے ساتھ اگر آئینہ میں دیکھا جائے تو آئینہ میں اس کی صورت جو نظر آئے گی، ظاہر ہے کہ اس کا حال بھی ہوگا کہ سر بھی آئینہ سے متصل ہو، دھڑ بھی دونوں کے اتصال کی کیفیت آئینہ کے ساتھ یہ ہوگی کہ آئینے سے جوں ہی ان کا رشتہ توڑ دیا جائے گا، ان کی اصل حقیقت ہی معدوم ہو کر رہ جائے گی، یعنی یہ نہ ہوگا کہ آئینے سے اس تعلق کے ٹوٹ جانے کے بعد وہ صورت باہر نکل آئے گی، بلکہ تعلق ہی معدوم نہ ہو کر رہ جائے گا۔

پھر اسی تمثیل کو پیش نظر رکھ کر ایک اور بات بھی سوچیں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ آئینے میں مثلاً سر اور دھڑ دھڑ کے مختلف اعضاء کی صورتیں جو نظر آتی ہیں ان میں سے ہر چیز کی صورت کا اتصالی تعلق آئینے سے بالواسطہ نہیں بلکہ براہ راست ہے، مثلاً آئینے میں ہاتھ اور ہاتھ کی انگلیاں، انگلیوں کے ناخن ناخن کا رنگ جو نظر آتا ہے تو صورت واقعہ کی یہاں یہ نہیں ہوتی کہ ہاتھ کا اتصالی تعلق تو آئینہ سے قائم ہوتا ہے اور انگلیوں کا تعلق آئینے سے بذریعہ ہاتھ کے قائم ہوتا ہے، واقعہ یہ ہے، بلکہ جیسے براہ راست آئینہ میں ہاتھ کی صورت چھپی نظر آتی ہے، لیکن براہ راست انگلیوں کی صورت بھی آئینہ میں چھپی ہے، بہر حال وہ ساری چیزیں جو آئینہ میں چھپی ہیں، خواہ باہم خارج از آئینہ ان میں کسی قسم کا بھی تعلق ہو، یعنی باہم ان میں کوئی ایک دوسرے کی علت ہو، بشرطہ ہوا ان میں کوئی عارض ہو، کوئی معروض ہو، کوئی صفت ہو، کوئی موصوف ہو، کچھ بھی ہو، لیکن اس سے ہر ایک کا تعلق براہ راست قائم ہو جاتا ہے، یعنی آئینہ کے اندر چھپی ہوئی صورت کے رنگ کا آئینہ جو قیوم بن جاتا ہے، تو اس میں یہ نہیں ہوتا کہ آئینہ براہ راست صورت کا قیوم بنتا ہے، اور صورت رنگ کی قیومت کا کام کرتی ہے، یہ مثلاً برے اور واقعہ کے خلاف ہے، بلکہ آئینہ جیسے رنگاب کے پھول کی صورت کا براہ راست قیوم ہوتا ہے، اسی طرح اس پھول کے رنگ کا براہ راست ہی پھول کے توسط کے بغیر قیوم ہے، بلکہ پھول میں اور پھول کے رنگ میں عارض و معروض یا صفت و موصوف ہونے کا جو تعلق ہے، اس تعلق کا



## اصطلاحات

مذکورہ بالا تقریر کے بعد ہم چند اصطلاحات سے غم کو مطلع کرنا چاہتے ہیں، یعنی اشیاء کے وجود کی دو قسمیں ہیں ایک اصلی وجود اور دوسرا ظلی وجود۔ وجود کی ان دو قسموں کے اعتبار سے جو اختلاف پیدا ہوتا ہے، اس اختلاف کا نام ہم موطن کا اختلاف رکھیں گے اور اسی بنیاد پر قیوم کی قیومیت کی بھی دو قسمیں پیدا ہو جاتی ہیں، یعنی قیومیت کی ایک شکل تودہ ہے جس میں خود قیوم اور جس چیز کا قیوم قیوم ہے، دونوں کے وجود کا موطن ایک ہے، قیومیت کی اس شکل کی تعبیر ہم ظہور کے لفظ سے کریں گے اور اس وقت قیوم کے متعلق تو کہا جائے گا کہ وہ ظاہر ہے اور جن چیزوں کا قیوم قیوم ہوگا، یعنی ظلال کی تعبیر مظاہر کے لفظ سے کی جائے گی اس موقع پر قیوم اپنے مظاہر سے یعنی ظلال سے یا ظلال کے بعض احکام سے خود بھی متصف ہو سکتا ہے جیسا کہ اس کی تفصیل پہلے گزر چکی۔

لیکن موطن کا اختلاف قیومیت کی اس شکل میں پیدا ہو جاتا ہے، تو اس قیومیت کی تعبیر بجائے ظہور کے ہم ابداع کے لفظ سے کریں گے، اور قیوم کا نام اسی بنیاد پر مُبدع سے اسم فاعل کے صیغہ کے ساتھ رکھا جائے گا، اور ظلال جن کی قیومیت کا کام قیوم انجام دیتا ہے، ان کا نام صیغہ صیغۃ رکھا جائے گا، یعنی اسم مفعول کا یہ صیغہ ہوگا۔

قیومیت کی اس شکل میں مبدع (یعنی قیوم) نے اپنے مبدعات (یعنی ظلال) سے ہی متصف ہو سکتا ہے اور نہ ان کے احکام سے نیز یہ انصاف نہ انتزاعی ہی طور پر ممکن ہے اور نہ انضامی طور پر۔ عن قریب ان باتوں کی تفصیل آگے آرہی ہے، مبدع اور مُبدع کے الفاظ میں حتمی اشتیاء کا نقص چونکہ پایا جاتا ہے اس لئے ازالہ اشتیاء کے لئے اُنہدہ مبدع کو فاطر اور مُبدع کو مفعول کہوں گے۔

لے اصل یہ ہے کہ بلا کسی سابقہ نمونہ کے کسی کام کرنے کو بدعت کہتے ہیں، بدیع اسمادات و ملازمین میں حق تعالیٰ نے آسمان و زمین کا اپنے آپ کو جو بدیع قرار دیا ہے، اس کا بھی مطلب ہے کہ چیز سے چیز کی پیدائش کے نمونے دنیا میں بکثرت پائے جاتے ہیں لیکن ناچیز سے چیز کی پیدائش کا کوئی نمونہ تھا خدا نے آسمان و زمین کو اسی طریقہ سے جو تک پیدایا ہے، اس لئے وہ بدیع اسمادات و ملازمین ہوا۔ اسی بدعت کے معنی سے ابداع کا غلط بنا اور براء کا اُنم، عل مبدع اسم مفعول مبدع ہوا مصنف کے نزدیک قیومیت کی نسبت کو ظاہر کرنے کے لئے خالق کا نام مبدع اور مخلوق کا نام مبدع مناسب تھا، لیکن مزید ذریعہ اس میں حجب نہ تھا۔ اس لئے بجائے اس اصطلاح کے قرآن سے انھوں نے خالق قیوم کے لئے فاطر کا لفظ اور اس کی مخلوق کے لئے مفعول کا لفظ اختیار کیا ہے، یہی کے پردے کو چاک کر کے ہستی کے نکالنے والے کو گویا فاطر کہتے ہیں، کیونکہ فطر کے معنی پھارنے کے

## عقہ (۱۶)

مسئلہ وحدت الوجود کے متعلق عام طور پر یہ جو مشہور ہو گیا ہے کہ اس عقیدے کے ماننے والے کہتے ہیں کہ خالق ہی مخلوق ہے اور مخلوق ہی خالق ہے یعنی ذاتاً دونوں ایک ہی ہیں اس عقیدے میں اس غلط فہم کی تصحیح کی جائے گی۔

ابداعی نسبت (یعنی فاطر و مفعول یا مبدع و مبدعہ) میں جو باہمی نسبت ہوتی ہے (جو نہ کہ یہ بڑی گھمبیری بات اور ایک عمیق راز ہے) اس لئے بسا اوقات متوسط درجہ کے عقلمندوں کے لئے اس کا صحیح مطلب سمجھنا ذرا دشوار ہو جاتا ہے بلکہ بعض لوگ تو اس کے انکار پر آمادہ ہو جاتے ہیں اور کہنے لگتے ہیں کہ اس نسبت کو خالق و مخلوق کے درمیان ماننے کا مطلب تو یہی ہو گا کہ قیوم اور بنی غزل کی قیومیت کا قیوم سے تعلق ہوتا ہے (یعنی خالق و مخلوق) کے متعلق یہ ماننا پڑے گا کہ وجوداً دونوں متحد ہیں یعنی جو خالق کا وجود ہے وہی وجود و مخلوق کا بھی ہے اور قاعدہ کلیہ ہے کہ دو ایسی چیزیں جن میں وجوداً اتحاد ہوا ان میں ایک دوسرے کی صفت بن جاتی ہے (مثلاً سیاہی کا وجود کپڑے کے وجود سے جب متحد ہو جاتا ہے تو اس وقت سیاہی کپڑے کی صفت بن جاتی ہے) پس خالق و مخلوق میں اگر قیومیت والی نسبت مانی جائے گی تو اس کا مطلب یہی ہو گا کہ قیوم (خالق) ظل و مخلوق سے متصف ہے حالانکہ تم لوگوں کے نزدیک (یعنی جو مسئلہ قیومیت کے قائل ہیں) ان کا عقیدہ ہے کہ فاطر (خالق) مفعول (مخلوق) سے متصف نہیں ہے۔

بہر حال خالق و مخلوق کے درمیان اگر ابداعی نسبت مانی جائے تو حاصل اس کا یہی ہو گا کہ گویا دو ایسی چیزیں جو باہم ایک دوسرے کی نقیض اور ضد ہیں ان کے تعلق تسلیم کر لیا جائے کہ ایک دوسرے کے ساتھ اکٹھے ہو کر پائی جا سکتی ہیں یعنی نقیض کے اجتماع کو جائز قرار دیا جائے حاصل یہ ہو گا کہ خالق قیوم کے متعلق اگر مذکورہ بالا تشریح کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ ظل (مخلوق) سے وہ متصف بھی ہے اور متصف نہیں ہے ان دونوں متناقض و متضاد باتوں کا ماننا ناگزیر ہو جائے گا۔

اس دشواری کے حل کی تقریر یہ ہے کہ کسی چیز سے کسی چیز کے موصوف ہونے کے متعلق سمجھ لیا گیا ہے کہ وجوداً دونوں میں اتحاد اس کے لئے کافی ہے یہ قاعدہ ہی سرے سے غلط ہے یعنی نقصان کی جو شکل بھی ہو انضمامی ہو یا انتزاعی ہر ایک میں وجوداً اتحاد ہی کافی نہیں ہے بلکہ وجودی اتحاد کے ساتھ ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ دونوں کے وجود کا ظرف اور مطن بھی ایک ہی ہو آخر آدمی کا ذہن مختلف مہینوں



اور حقیقتوں کا تصور کرتا ہے مثلاً گدھے کی گھوڑے کی ماہیت و حقیقت کا ذہن انسانی تصور کرتا ہے اور اس تصور کے زمانہ میں ظاہر ہے کہ وجودِ آذہن میں اور اس سوچی ہوئی ماہیت میں اتحاد پیدا ہو جاتا ہے لیکن باوجود اس کا ذہن اس سوچی ہوئی ماہیت سے متصف نہیں ہو جاتا یعنی نہیں کہا جاسکتا کہ گدھے کی حقیقت کا سوچنے والے کا ذہن گدھے ہونے کی صفت سے موصوف ہو جاتا ہے (وجہ اس کی اس کے سوا اور کیا ہے کہ ان دونوں (یعنی ذہن اور جس ماہیت و حقیقت کا تصور ذہن کرتا ہے) ان دونوں میں سے ایک دیتے ذہن تو اپنے اصلی وجود کے ساتھ اس وقت موجود رہتا ہے اذہن ماہیت کا تصور ذہن کرتا ہے یہ ظلی وجود سے موجود ہوتی ہے۔

باقی طلبہ کا وہ طبقہ جس کی پرہیز چند درسی مختصر کتابوں سے اُگے نہیں ہے اس کے دل میں اس قسم کا خطرہ اگر پیدا ہو کہ ماہیتوں کا تصور جب آدمی کا ذہن کرتا ہے تو اس وقت ذہن میں دو چیزیں حاصل ہوتی ہیں ایسی دو چیزیں جو باہم ایک دوسرے کی غیر ہوتی ہیں یعنی ان میں ایک چیز تو وہ ہوتی ہے جو اپنے اصلی وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے اور یہ خاص ماہیت کی صورت کا ہوتا ہے اور دوسری چیز وہ ہے جو ظلی وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے معلوم اس کو کہتے ہیں اور یہ تسلیم کر لیا گیا ہے کہ ذہن کے ساتھ یہاں جو چیز متحد ہوتی ہے وہ صورت ہی ہے جو اپنے اصلی وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے کھلی ہوئی بات ہے کہ ذہن کی صفت اگر کوئی چیز واقع ہوتی ہے وہ صورت ہی تو ہے پس یہ کہنا کہ ذہن صورت معلوم سے متصف نہیں ہوتا صحیح نہ ہوا۔ باقی معلوم ہونے کی حیثیت سے ایسی صورت کے لئے جو مرتبہ پیدا ہوتا ہے ظلی وجود اگر ہے تو اسی کا ہے اور اس کے ساتھ ذہن کا نہ وجود اتحاد ہے اور نہ اس سے وہ موصوف ہوتا ہے (جیسا کہ کہا گیا کہ یہ شبہ طالب العلمانہ شبہ سے زیادہ وقعت نہیں رکھتا) اسی لئے قابل توجہ میں اسے بھی نہیں سمجھتا وجہ اس کی یہ ہے کہ جن لوگوں نے یہ لکھا ہے کہ مذکورہ بالا شکل میں صورت کا وجود تو اصلی ہوتا ہے اور معلوم کا وجود ظلی تو ان لوگوں کا اس سے یہ مطلب نہیں ہے کہ اس وقت پر ذہن میں حاصل ہونے والی شے کے لئے مستقل قسم کے ذوالیہ وجود کو وہ ثابت کرتے ہیں ان میں ہر وجود

لے مطلب یہ ہے کہ جب کسی شے کا تصور ذہن انسانی کرتا ہے تو وہ ظاہر ذہن میں اس شے سے یکساں چیز حاصل ہوتی ہے یعنی شکی صورت، لیکن اس صورت کی دو حیثیتیں ہیں ایک حیثیت تو اس کی یہ ہے کہ مہمہ دیگر صفات کے ذہن کی ایک صفت وہ بھی بن گئی۔ اور دوسری حیثیت اس صورت کی یہ ہے کہ ذہن کے معلومات میں سے ایک معلوم ہے "کہتے ہیں کہ پہلی حیثیت کے اعتبار سے صورت کے وجود کی اُمتیت دہی ہوتی ہے جو ذہن کے وجود کی نوعیت ہے یعنی ذہن سے اصلی وجود کے ساتھ موجود ہوتا ہے۔ صورت بھی اصلی وجود ہی کے ساتھ موجود ہے اور معلوم ہونے کی حیثیت سے اسی صورت کا وجود ظلی درجہ ایک

دوسرے کا غیر ہے اور یہ کہ ان دو متغائر وجودوں میں سے ایک وجود تو صورت کا ہے اور دوسرا  
وجود معلوم کا ہے (قطعاً ان کا پیر مطلب نہیں ہے) بلکہ واقعہ یہ ہے کہ جب کسی ماہیت کا تصور آدمی کا  
ذہن کرتا ہے تو اس وقت وجود تو یک ہی ہوتا ہے جسے صورت کی طرف جب منسوب کرتے ہیں تو وہ اصلی  
وجود قرار پاتا ہے اور اسی کو جب معلوم کی طرف منسوب کر کے میں تو وہی ظنی وجود بن جاتا ہے (اور یہ کوئی  
تعجب کی بات نہیں ہے) مثلاً اس کو یوں بھی سمجھ سکتے ہو کہ مثلاً تم پتھر سے ایک مجسمہ گھوڑے کا تیار کرو  
اب اس مجسمہ کا وجود تو ظاہر ہے کہ ایک ہی ہے لیکن پتھر کے اعتبار سے مجسمہ کا یہ وجود اصلی ہے مگر گھوڑے  
کے ہی خط سے پتھر کا یہی اصلی وجود مکانی و نقلی وجود قرار دیا جائے گا۔ (یعنی ایک طرح کا ظنی وجود)  
میری گذشتہ تقریر پر دینے میں دعویٰ پر کہ موصوف ہونے کے لئے صفت و موصوف میں علاوہ  
وجودی اتحاد کے موطن و ظرف کے اتحاد کی بھی ضرورت ہے) اس پر عقلی دلوں کو جو یہ دہم ہوا ہے کہ  
خارجی حقائق انتزاعی صفات سے جو موصوف ہوتے ہیں مثلاً کہتے ہیں کہ آفتاب اور پتھر تو دور  
ہونے کی صفت ظاہر ہے کہ صرف ایک ذہنی پیداوار کا نتیجہ ہے) اور خاریق میں ان انتزاعی  
صفات کا پایا جانا نامکن ہے بہر حال انصاف کی یہ سی قسم ہے جس میں صفت اور موصوف کے  
وجود کا ظرف و موطن یک نہیں ہے ورنہ انصاف کے لئے ضروری قرار دیتے ہو کہ صفت و موصوف  
کے وجود کا ظرف بھی واحد ہو جس نے اس شہود و ہم اس لئے قرار دیا کہ انتزاعی صفات کے وجود کے بھی  
در اصل دو پہلو ہیں اور اس بے چارے نے دونوں کو خط طوطا رویا۔ درحقیقت وہ دہم اس کو پیدا ہی نہیں ہوا مطلب  
یہ ہے کہ ہر انتزاعی صفت کا ایک وجود تو وہ ہوتا ہے جو آدمی کے ذہن میں پایا جاتا ہے اور ذہن سے باہر  
اس کا کوئی اثر نہیں ہوتا اور اسی انتزاعی صفت کے وجود کا ایک رنگ وہ بھی ہے جو درحقیقت خارجی  
وجود کی قائم مقامی کرتا ہے یعنی جس کی وجہ سے اس صفت کے واقعی آثار کو اس کی طرف منسوب کرتے  
ہیں اور انتزاعی صفت کے منشاء کو جس نے ہم متصف کرتے ہیں وہ انتزاعی صفت کا یہی وجود ہے۔

ملاحظہ ہو جو نیچری کے ایک

اعتراض کا جواب

اس مقام پر تعجب ہوتا ہے کہ ایک ایسا آدمی جس کی ساری عمر  
میں غلط فہم اور اس کے مسائل کی بحث و تحقیق میں بسر ہوئی اور  
ان ہی امور کے متعلق زندگی بھر مناظرہ کرتا رہا اس نے اس

مثلاً اقلیت اور اہل حق کی صفت تعجب کی بات ہے کہ ان کی فوجیت کا ایک خود غیور و ثابت خود پسند  
مولاد کہیں نہیں پایا جاتا۔ ان کی فوجیت کی ایک رو ہے جو ان کی حالت پر ان کی فوجیت کی طرف سے  
نہیں کر سکتے۔ اس لحاظ سے جو خود ہی فوجیت کی نشانی ہے۔ ان کی فوجیت کی طرف سے ان کی فوجیت  
کا رنگ اس میں پایا جاتا ہے اور اسی کی وجہ سے واقعی آثار کو اس کی طرف منسوب کرتے ہیں۔



قسم کے وقت مسائل کے سلسلے میں مثالوں پر تنقید کر کے اصل مسئلہ کا انکار کرنا چاہیے یعنی آئینہ کی جو مثال دی گئی تھی اس پر اعتراض کرتے ہوئے اس نے لکھا ہے کہ آئینہ کے متعلق یہ خیال ہی سرے سے غلط ہے کہ اس کے اندر چیزوں کی صورتیں چھپتی ہیں بلکہ واقعہ یہاں یہ ہوتا ہے کہ آئینہ کے سامنے جو چیزیں ہوتی ہیں ان پر آدمی کی نظر آئینہ کے شیشے سے ٹکرا کر اس سے منعکس ہو کر پڑتی ہے اور یہی شعاعی خط آنکھ سے نکل کر آئینہ کے سامنے کی چیزوں پر جب پڑتی ہے تو ان چیزوں کی دید کی وجہ سے بن جاتی ہے بہر حال جب آئینہ میں صورتیں چھپتی ہی نہیں ہیں تو یہ کہنا کہ آئینہ ان صورتوں کا جو اس میں دھالی دیتی ہیں، قیوم ہوتا ہے ایک بے بنیاد دعویٰ ہے نہ آئینہ میں یہ صورتیں ہی ہوتی ہیں اور نہ آئینہ ان صورتوں سے متصف ہوتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ اس شخص کے اس اعتراض کی بنیاد اولاً اس پر قائم ہے کہ پہلے اس نظریہ کو صحیح مان لیا جائے جو دیکھنے کے متعلق بعض لوگوں نے قائم کیا ہے یعنی کہ ہمیں آدمی کی آنکھ سے شعاعیں نکلتی ہیں اور ان چیزوں پر جا کر پڑتی ہیں جنہیں آدمی دیکھتا ہے آخر کون نہیں جانتا کہ انعکاسی قوانین کی بنیاد ہی نظریہ کی صحت پر مبنی ہے حالانکہ اس وقت تک اس دعویٰ کے ثبوت میں کوئی معقول دلیل قائم نہیں ہو سکی ہے (کم از کم اس کا تو انکار نہیں کیا جاسکتا کہ طے شدہ مسئلہ کی شکل اس نظریہ نے اختیار نہیں کی ہے بلکہ ابھی لوگوں کو اس سے اختلاف ہے اور اباب عقل و دانش اس میں جھگڑ رہے ہیں۔ دوسری بات یہ ہے کہ آئینہ کی مثال اس موقع پر بطور نظیر اور مثال کے جو پیش کی جاتی ہے اور کہنے کی حد تک کہہ دیا جاتا ہے کہ آئینہ میں صورتیں چھپتی ہیں تو چھپنے سے مراد یہاں وہ نہیں ہے جہاں باب میں عام طور پر سمجھا جاتا ہے یعنی جو لوگ قائل ہیں کہ دیکھنے میں آنکھوں سے شعاعیں نکلتی ہیں ان کی تردید کر کے جن لوگوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ نظر آنے والی چیزوں کی صورتیں آنکھوں میں چھپ جاتی ہیں میں ان کی تائید کرنا چاہتا ہوں قطعاً میرا مطلب یہ نہیں ہے بلکہ کہنا صرف یہ ہے کہ عام طور پر جو یہ سمجھا جاتا ہے کہ آئینہ میں اشیاء کی صورتیں چھپتی ہیں، واقعہ کے لحاظ سے خواہ یہ غلط ہی کیوں نہ ہو، اور

۱۔ مطلب یہ ہے کہ ہم آنکھوں سے چیزوں کو دیکھتے ہیں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ دیکھنے میں آخر ہوتا کیا ہے؟ ایک گروہ ہے جو کہتا ہے کہ آنکھوں سے شعاعیں نکل کر ان چیزوں پر پڑتی ہیں جنہیں آدمی دیکھتا ہے دوسرا گروہ کہتا ہے کہ جو چیزیں نظر آتی ہیں ان کی صورتیں آنکھوں میں چھپ جاتی ہیں۔ تیسرا گروہ ہے جو دونوں باتوں کا انکار کرتے ہوئے کہتا ہے کہ جو چیزیں نظر آتی ہیں ان میں ادنیٰ آنکھوں میں جب عین کی نسبت یہ ہو جاتی ہے تو قدرت کا تازن ہے کہ آدمی پر ان کا انکشاف ہو جاتا ہے۔ آخری رائے اس سلسلہ میں یہ ہے کہ جو چیزیں نظر آتی ہیں ان ہی سے شعاعیں نکل کر آدمی کی آنکھوں پر پڑتی ہیں تحصیل کے لئے بڑی کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہئے ۱۲

صحیح بات وہی ہو کہ شعاعی خطوط آئینہ کی شفاف سطح سے پلٹ کر نظر آنے والی چیزوں پر پڑتی ہیں لیکن ہماری غرض واقعہ کی تحقیق نہیں ہے بلکہ آئینہ میں نظر آنے والی صورتوں کے متعلق عموماً تو کچھ سمجھا جاتا ہے اسی کو پیش نظر رکھ کر اقبوسیت کے مسئلہ کو ہم سمجھنا چاہتے ہیں اور نظیر کے لئے اتنی بات کافی ہے آخر میں یہ چھتا ہوں کہ کسی ایک چیز کے ارد گرد مختلف رنگ اور مختلف قد و قامت کے آئینے اگر رکھ دیئے جائیں تو ظاہر ہے کہ وہی ایک چیز ان مختلف آئینوں میں مختلف رنگ اور مختلف قد و قامت کی شکل میں قطعاً نظر آئے گی، حالانکہ جو چیز یہاں درجی جا رہی ہے وہ چند اور متعدد نہیں بلکہ نہایت خود ایک ہی ہے اور قطعاً وہ ان مختلف صفات میں سے کسی صفت سے موصوف نہیں ہے پھر یہاں کوئی دوسری چیز بھی تو نہیں ہے جس کی طرف ان مختلف قسم کے رنگوں اور شکلوں کو منسوب کیا جائے، اس قسم کا دعویٰ کہ جو چیز موجود نہیں ہے بلکہ معدوم ہے وہی اس وقت نظر آنے لگتی ہے ظاہر ہے کہ صرف زبردستی ہی کی بات ہوگی پس کوئی چارہ کار اس کے سوا نہیں ہے کہ جس چیز کی صورت آئینے میں دکھائی دیتی، اسی کے خالق یہ مانا جائے کہ وہی ان مختلف صورتوں کا قیوم ہے، یعنی اس میں اور ان مختلف صورتوں میں تسلیم کر لیا جائے کہ ابدائی نسبت قائم ہوگئی ہے، گویا مطلب یہ ہو کہ جس چیز کی صورت آئینے میں نظر آتی ہے اس کو قیوم قرار دیا جائے، اور ان مختلف صورتوں کے متعلق مانا جائے کہ ان کی حیثیت ظلال کی ہے، باقی رہے مختلف قد و قامت کے آئینے جو یہاں استعمال کئے گئے ہیں، ان کے متعلق سمجھا جائے کہ ان کی حیثیت اسما کوئیہ کی ہے۔

اس مقام پر یہ عقد پیش کرنا کہ (مذکورہ بالا حالت میں آئینوں کے اندر ایک ہی چیز مختلف رنگ اور مختلف قد و قامت کی شکل میں جو نظر آتی ہے) تو واقعہ کے لحاظ سے اس نظر آنے والی صورت کی طرف ان رنگوں اور قد و قامت کی مختلف نوعیتوں کو منسوب کرنا قطعاً ایک خلاف واقعہ امر ہے اور جو نظیر

سے ہر چیز جو اس عالم میں موجود ہے، اور خاص خاص اشیاء و احکام کو ایسے بلند سے ظاہر کر رہی ہے مثلاً آگ سے حرارت اور روشنی ظاہر ہو رہی ہے، عالم کی ان ہی چیزوں کو جبکہ اس حیثیت سے تصور کیا جائے کہ ایسی نہ وہ موجود ہوتی ہیں اور نہ ان کے آثار و خواص ان سے ظہور پاتے، الغرض وجود سے قطع نظر کر کے ہر ایک کی اپنی ذات اور حقیقت کا جو مرتبہ ہے اس کو کسی سہا کوئیہ کہتے ہیں اور کسی عین قائمہ متعدد آئینوں میں نظر آنے والی شے کو مثال میں پیش کرتے ہوئے مصنف نے غرضے کو آئینوں میں نظر آنے والی صورتوں کا قیوم غیر لے کر لے خود ان آئینوں کو اسما کوئیہ کے حامل جو قرار دیا ہے اسی مثال سے خالق و مخلوق کے تعلقات کو اگر ہم سمجھنا چاہیں تو خدا کی ذات قیوم یعنی کائنات میں جو چیزیں سمجھیں ان ہی کی قیومیت کا متعلق خدا کی ذات سے ہے اور عالم کی ہر چیز دوسری چیز سے چونکہ اپنی اپنی حقیقتوں اور ان کی خصوصیتوں کی وجہ سے ممتاز ہوتی ہے اس لئے سمجھنا چاہئے کہ ان مختلف آئینوں کی وجہ سے نظر آنے والی صورتوں میں اختلاف جو پیدا ہوتا ہے، بایں معنی یہ یعنی گویا اسما کوئیہ ہوئے۔ ۱۲۔



اس بنیاد پر بنایا جائے گا (یعنی کہا جائے گا کہ نظر آنے والی صورت سرخ ہے یا زرد ہے) یہ قیاس بھی غلط ہوں گے۔ پس خالق قیوم اور اس کی مخلوق کے درمیان جو نسبت ہے اس کو اس نظیر یا مثال کے ذریعہ سے حل کرنا صحیح نہ ہوگا) ہم اس عذر کو اس طریقہ سے مسترد کر سکتے ہیں یعنی ہم پوچھیں گے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ جو چیز یہاں نظر آتی ہے وہ ان مختلف رنگ اور اشکال سے موصوف نہیں ہے اس کا کیا مطلب ہے؟ اگر مراد اس سے بذات خاص وہ شے ہے جس کی صورت ان مختلف آئینوں میں ہم دیکھ رہے ہیں تو کوئی شبہ نہیں کہ بذات خود وہ نہ ان مختلف رنگوں سے موصوف ہے ورنہ اشکال سے اور یہی تو ہم کہنا چاہتے تھے کہ قیوم کی ذات ان تمام صفات سے پاک ہوتی ہے جو اس کی قیومی مخلوقات میں نظر آتے ہیں، اور اگر یہ مقصود ہے کہ مختلف شبہیں مختلف آئینوں میں جو نظر آتی ہیں ان کی طرف بھی یہ مختلف اشکال اور طرح طرح کے رنگ منسوب نہیں ہیں تو ظاہر ہے کہ یہ مشاہدہ کی تکذیب ہوگی۔

بہر حال یہاں گفتگو اس چیز کے متعلق ہے جو ان مختلف صفات کے ساتھ متصف ہو کر نظر آرہی ہے (یعنی کوئی بڑی نظر آتی ہے کوئی چھوٹی کوئی سبز کوئی نرد) اب خواہ عقلاً واقعہ کی شکل یہاں کچھ بھی ہو لیکن بذاتہ جن کا مشاہدہ ہو رہا ہے مثال میں ہم صرت اسی کو پیش کر رہے ہیں۔

اور بالفرض اس نظیر پر جو اعتراضات کئے گئے ہیں انہیں اگر مان بھی لیا جائے جب بھی ظاہر ہے کہ یہاں ایک ناقص مثال کا پیش کرنا مقصود ہے (آخر اتنی بات تو سب ہی کے نزدیک مسلم ہے کہ ہم جس کی نظیر پیش کرنا چاہتے ہیں وہ ایک ایسی ذات ہے) کہ

لیس مکملہ شے \ نہیں ہے مانند اس کے کوئی شے

جس کا مطلب یہی ہوا کہ واقعہ نہ اس کی کوئی نظیر ہے اور نہ مثال (پھر کیا ہوا اگر ہماری یہ پیش کردہ نظیر کامل نظیر نہیں ہے) ماسوا اس کے میں یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ (آئینہ والی مثال) پر اعتراض کرنے والے حضرات اگر ان لوگوں میں ہیں جن کی سمجھ میں دقیق مسائل اور مباحث بھی مثالوں اور نظیروں کی روشنی ہی میں سمجھ میں آسکتے ہیں اس روشنی کے بنیاد پر براہ راست ان مسائل کی تہ تک ان کی رسائی نہیں ہو سکتی تو آئینہ کی مثال کو جانے دیکھئے) ہم نے ایک دوسری مثال بھی تو بیان کی ہے یعنی بن مائیتوں کا تصور آدمی کا ذہن کرتا ہے ان ہی کو سوچا جائے کہ قیام ان کا اگر چہ صحت ذہن کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے لیکن خود ذہن ان سوچی ہوئی صورتوں سے متصف نہیں ہوتا (پس تمام مخلوقات کا اسی طرح کچھ سمجھنا چاہئے کہ خالق قیوم قیوم بھی ہے اور اپنے ان قیومی مخلوقات ان

مخلوقات کے صفات سے خالق قیوم کی ذات متصف بھی نہیں ہے، نیز ہمارے پاس ایک اور مثال بھی اس کی یہ ہے کہ اپنی خیالی صورتوں کا قیوم حالانکہ آدمی کا خیال ہوتا ہے، لیکن ان خیالی صورتوں سے خیال کرنے والے کی ذات متصف نہیں ہوتی، یا ایک مثال اس کی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ آسمانی اجرام غیرہ (مثلاً آفتاب ماہتاب ستارے وغیرہ) دور سے ہمیں مختلف شکلوں کے نظر آتے ہیں (ان مختلف شکلوں کی قیومیت کا تعلق گو ان ہی اجرام غیرہ سے ہوتا ہے لیکن ظاہر ہے کہ ان شکلوں سے اجرام غیرہ واقع میں متصف نہیں ہوتے) آخر آفتاب ہی کو دیکھئے وہ آپ کو ایک (مختصر) دائرے کی شکل میں نظر آتا ہے، بدیہی بات ہے کہ بذات خود آفتاب اس چھوٹے سے دائرے کی شکل سے موصوف نہیں ہے، لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ دائرے کی جو شکل آفتاب کی نظر آتی ہے وہ آفتاب کی ذات سے کوئی الگ چیز ہے۔

## عقیدہ (۱۷)

### خالق و مخلوقات کے باہمی تعلق کی ایک خاص مثال

فاطر و مفعول (یعنی خالق قیوم و اس کے مخلوقات) کی باہمی نسبت اور اس نسبت کی بنیاد پر فاطر و مفعول کے لئے جو احکام ثابت ہوتے ہیں ان کو سمجھانے کے لئے میں ایک تفصیلی مثال پیش کرنا چاہتا ہوں بلکہ یہی مثال گویا ایک ایسے قانون کی حیثیت بھی رکھتی ہے جس کی روشنی میں ان دونوں (فاطر و مفعول) کے احکام باسانی ذہن نشین ہو سکتے ہیں اس مثال کے متعلق جو لفاظ استعمال کئے جائیں گے ان ہی کو میں فاطر و مفعول کے احکام کے مباحث میں بھی پڑنے والوں کی آسانی کے لئے استعمال کروں گا، چاہئے کہ ذرا توجہ کے ساتھ میری پیش کردہ یہ تمثیل پڑھی جائے اور وہ تمثیل یہ ہے یعنی مسم ایک ایسے حکیم و دانش مند آدمی کو فرض کرتے ہیں جو فطانت و باغبانی و کاشت کاری کے فنون میں بھی ماہر نہ قابلیت رکھتا ہے، اس کے ساتھ وہ فن تعمیر اور فوجی تربیت نیز آلات حرب کے استعمال کے قواعد و اصول سے بھی واقف ہے، وہ مٹی، سیاسات اور منزلی تدبیر کے اسرار و رموز کا بھی عالم ہے اور بجائے خود طبیعت میں اس کی لطافت و نزاکت و نفاست بھی پائی جاتی ہے، ذہن بھی اس کا لطیف و پاکیزہ ہے، وہ شاردن اور افدک کے حرکات و ران کے مقامات و منزلوں کو خوب جانتا اور پہچانتا ہے، الغرض ان گوناگوں ہر جہتی کمالات سے



اس کی ذات آراستہ و پیراستہ ہے اب اس حکیمانہ دل و دماغ رکھنے والی شخصیت کے متعلق فرض کیجئے کہ وہ اپنے خیال میں ایک حکومت قائم کرنا ہے اسی حکومت جو طویل و عریض ممالک اور علاقوں پر مشتمل ہے اور اپنی اس حکومت کے دائرے میں وہ ان ساری چیزوں کو مہیا کر لیتا ہے جنہیں اپنے فطری سلیقہ اور اپنے کمالات و معلومات کی بنیاد پر وہ فراہم کر سکتا ہے وہ پاتا ہے کہ اس کی اس قائم کردہ حکومت کے تمام عناصر و اجزاء باہم ایک دوسرے سے الگ ہو کر پائے جا رہے ہیں اور جو چیز جہاں پر پائی جا رہی ہے اپنے تمام لوازم اور ساز و سامان کے ساتھ پائی جا رہی ہے اب اس خیالی عمل کے بعد یہی حکیم ہر چیز سے منقطع ہو کر انتہائی یک سوئی کے ساتھ خیال میں قائم کی ہوئی اس سلطنت کے تصویریں کچھ اس طرح شہک و مستغرق ہو جاتا ہے کہ جو چیز اب تک صرف اس کے تحت اشعار میں پوشیدہ تھیں وہ اس درجہ سے نکل کر اس کے تفصیلی شعور کے سامنے آ جاتی ہیں جیسے بجائے معقول ہوئے کے متخیل ہو گئی ہیں شہک جیسے میدان میں آدمی بیرونی محسوسات سے منقطع ہو کر ان ہی چیزوں کے مشاہدے میں ڈوب جاتا ہے جو اس کے دماغ کے خزانے میں محفوظ ہوتی ہیں بہر حال اس ذہنی عمل کے بعد یہی حکیم ان تمام چیزوں کو جنہیں اس نے ذہن میں فرض کیا تھا گویا اپنے سامنے ان کو کھڑی پاتا ہے اور جو باتیں اب تک اس کے علم میں شکل کلیات تھیں جزئی قابلوں میں اپنے آگے ان کو حیوہ گرد دیکھ رہا ہے پارہا ہے کہ ہر چیز اپنے لوازم و آثار کے ساتھ اس کے سامنے موجود ہو گئی ہیں جیسے دیکھ رہا ہے کہ آسمان ایک بلند محبت کی شکل میں قائم ہے اور زمین بھیجے ہوئے فرش کے قلاب میں اس کے سامنے بسلی ہوئی ہے جو اپنے آباد کاروں سے بھری ہوئی ہے سمندر اس کے اطراف میں متلاطم و متوج پذیر ہے زمین کے اس فرش پر دیکھ رہا ہے کہ پہاڑوں کے میخ قریب ہوئے ہیں سمندروں کی بسیط وسیع سطح پر بڑے بڑے کوہ پکڑے ہوئے ہیں آسمان کے تنے ہوئے شامیانے میں منور و تاباں اجرام لگتے رہے ہیں اور قطار و قطار آسمان کے اندر ستارے جڑے ہوئے جگمگا رہے ہیں ہر ستارے کا مدار دوسرے ستارے کے مدار سے الگ ہے جسے گردش کے راستے ہر ایک کے الگ الگ ہیں معائنہ کر رہا ہے کہ اسی آسمان کے نیچے اور اس کی بنیادی زمین پر بڑے بڑے شہر آباد ہیں چوڑی چوڑی سڑکیں اور ٹیڑھے ترچھے راستے ان میں بنے ہوئے ہیں ہر آبادی اور ہر شہر کا محل وقوع مختلف آسمانی مداروں کے نیچے ہے ان میں بازار قائم ہیں گھر آباد ہیں اور یہ ساری چیزیں ایک خاص نظام اور خاص تناسب کے ساتھ اپنی اپنی جگہ پر پائی جا رہی ہیں پھر ان چیزوں کے ساتھ یہ حکیم یہ بھی دیکھتا ہے کہ باضابطہ فوجیں مختلف چھوٹیوں میں پڑاؤ ڈالے پڑی ہیں ان فوجوں کے مختلف دستوں کی دریاں مختلف ہیں اور ہر ایک سپاہی جنگ کے مختلف اسلواں اختیار اپنے اوپر سجے ہوئے ہے

ہر چیز پیش اور دستے کے فرائض عادات و اطوار بھی مختلف ہیں پھر وہ متوجہ ہوتا ہے تو دوسری طرف پاتا ہے کہ تہریں وادیوں میں کھیل رہی ہیں جن کے چاروں طرف ہرے بھرے باغ لگے ہوئے ہیں، باغوں میں طرح طرح کے پھول کھل رہے ہیں ان کے بیچ بیچ میں بنگلے بنے ہوئے ہیں اور گونا گوں پھلوں سے درختوں کی ڈالیاں جھکی ہوئی ہیں گرد و پیش کے ان نظاروں کے درمیان یہی حکیم خود اپنے آپ کو اس حال میں پاتا ہے کہ تخت سلطنت پر وہ جلوہ افروز ہے اور اس کے آگے پیچھے چپ و راست میں مختلف مراتب و مناصب رکھنے والے امراء دست بستہ کھڑے ہیں۔

پس یہی سوال ہے کہ حکیم جس وقت اس خیالی نقشے کو اپنے ذہن میں قائم کرتا ہے اس وقت کیا واقعہ میں حکیم کی ذات کے سوا یہاں کچھ ایسی چیزیں پائی جاتی ہیں جنہیں حکیم مختلف شکلوں اور رنگوں کے ساتھ اپنے سامنے پارہا ہے یا حکیم کی ذات اپنے خارجی وجود کے لحاظ سے ان مختلف اشکال اور طرح طرح کے رنگ سے کسی حیثیت سے بھی موصوف ہوتی ہے۔

یہ ایک بہترین مثال ہے، اور تحقق ہے کہ اس پر غور کیا جائے، اور تامل صادق سے کام لیا جائے الفاظ و مغلطوں کے باہمی تعلق کو سمجھنے میں اس مثال سے بڑی مدد ملے گی بلکہ حکیم جس طریقہ سے اپنے اس خیالی عمل کو انجام دیتا ہے اس کو بھی اگر سوچا جائے تو نظر آئے گا کہ ہر چیز سے ایک سو برو کر اپنے مذکورہ بالا خیالی نقشہ میں یہی حکیم جب منہمک ہوتا ہے تو سب سے پہلے اس کی انتہائی توجہ کا تعلق خود اس کی ذات کے ساتھ قائم ہو گا، یعنی خود اپنی ذات کو وہ جدا گانہ نقطہ نظر سے اپنے سامنے پائے گا اور اس کے بعد اس کی اس ذات سے جس چیز کا تعلق پیدا ہو گا وہ اس وسعت و انبساط اور پیمانی کا تصور ہے۔ جس میں اس کے خیال کے پیدائے ہوئے آسمان و زمین کی گنجائش مکمل آتی ہے یعنی اس خیالی فضا میں نظر آئے گا کہ اس کے پیدائے ہوئے آسمان اور زمین اور وہ ساری چیزیں سماؤں، سموں، زمین، سمیں، اپنی خیالی قوت سے اس نے پیدا کیا ہے اس گنجائش رکھنے والے انبساط کے ظہور کے بعد اب ان چیزوں کی پیدائش کی نوبت آئے گی جنہیں اپنے اس خیالی عالم میں وہ پیدا کرنا چاہتا ہے یعنی مختلف ظلال کا اس انبساطی میدان میں ظہور ہو گا۔

پھر ان ہی چیزوں میں جنہیں وہ اپنے (خیالی عالم) میں اس نے پیدا کیا ہے ایک ظل وہ بھی ہو گا جسے حکیم نے خود اپنی ذات کا عنوان اور نشان قرار دیا ہے، یعنی وہ جو یہ پاتا ہے کہ خود تخت حکومت پر بیٹھا ہوا ہے (یہ بھی اس کے خیالی تصورات میں ایک تصور ہے لیکن دوسری پیدائش کی صورتوں میں اور اس صورت میں یہ فرق ہے کہ تخت پر بیٹھی ہوئی صورت کو اس نے اپنی ذات کا عنوان قرار دیا ہے بخلاف



دوسری چیزوں کے کہ ان کو حکیم نے اپنی ذات کا عنوان و نشان نہیں قرار دیا ہے)

یہاں سوچنے کی بات یہ بھی ہے (یعنی حکیم اپنے خیال میں جن چیزوں کو پیدا کرتا ہے) ان کی طرف ایک توجہ تودہ ہوتی ہے جس کا نام انہماکی خیالی توجہ رکھا جاسکتا ہے اور ان ہی چیزوں کی طرف توجہ اور لحاظ ہی کی ایک نوعیت وہ

اور عقلی توجہ

بھی ہے جسے ہم عقلی توجہ اور عقلی لحاظ کہہ سکتے ہیں توجہ و لحاظ کے ان دونوں مراتب میں جو فرق ہے وہ ظاہر ہے یعنی سابق الذکر خیالی انہماکی توجہ و لحاظ کا اثر تودہ ہوتا ہے کہ جو چیزیں ذہن میں صرف ثابت اور فرض کے درجہ میں تھیں وہ اس انہماکی توجہ و لحاظ کے عمل کے بعد موجود اور محقق ہو کر سامنے آجاتی ہیں اور اس عمل کے بعد ان میں سے بعض چیزیں توجہ اور بعض چیزیں اعراض کی شکل اختیار کر لیتی ہیں حالانکہ انہماکی توجہ و لحاظ کے عمل سے پہلے عقلی توجہ اور لحاظ کے درجہ میں (جو اہر و اعراض) دونوں کی حیثیت ایک ہی ہوتی ہے۔

مذکورہ بالا تمثیل کی روشنی میں وضع اصطلاحات

(بہر حال گذشتہ بالا تمثیل کو پیش نظر رکھتے ہوئے اب ہم) انہماکی توجہ اور لحاظ کا نام "نظر عنایت" و "تکوین" رکھتے ہیں (یعنی فاعل اپنے مفسورات اور مخلوقات کے پیدا کرنے کے لئے ان کی طرف انہماکی توجہ اور لحاظ کو جب مرکز کرتا ہے تو فاعل اور خالق کے اس عمل کا اصطلاحی نام "نظر عنایت" اور "تکوین" ہے پھر اسی مثال میں خیال کے میدان کو سمجھو کہ (فاعل و خالق) کے لحاظ سے اس کی حیثیت گویا وجود منبسط کی ہے اور باور کرو کہ یہی خیال منبسط (فاعل کے اعتبار سے) عالم کا شخص اکبر ہے جسے ظنی طور پر فاعل نے انبساطی رنگ میں پیدا کیا ہے اور کائنات کی مختلف مہبتیوں (جہادات و نباتات و حیوانات وغیرہ) کو سمجھو کہ ان کی حیثیت ان خیالی موجودات کی ہے (جہتیں حکیم نے اپنے خیال میں پیدا کیا تھا) اور ان کو اپنی ذات کا اس حکیم نے عنوان نہیں بنایا تھا اسی طرح کائنات کے خارجی حقائق معلومات کے رنگ میں جب علم الہی میں تھے جہتیں حقائق امکانیہ کہتے ہیں) ان حقائق مکانیہ یا سما کوئیہ کے متعلق سمجھو کہ ان کی حیثیت

سہ مطلب یہ ہے کہ عالم میں ایک تو الگ الگ چیزیں پائی جاتی ہیں یعنی آگ، ہوا، مٹی، درخت، پہاڑ، حیوانات، انسان وغیرہ اور مجموعی طور پر عالم کے اس سارے مجموعہ کو شخص اکبر سمجھتے ہیں گویا اس اعتبار سے عام کی ہر شے بچائے خود شخص صغیر ہوگی مصنف کا مطلب یہ ہے کہ جیسے حکیم اپنے خیال میں پہلے ایک دستہ پیدا کرتا ہے اور اسی دستہ میں وہ اپنے خیال آفتاب و اجرام وغیرہ کو پیدا کرتا ہے اسی طرح حق تعالیٰ جل مجدہ نے اپنی عقلی قوت سے ایک بسیط فضا پیدا کی۔ اور اسی بسیط فضا میں پھر قوت ہستیاں اپنی اپنی جگہ نمایاں ہو رہی ہیں تو وہی بسیط فضا جسے وجود منبسط بھی کہتے ہیں شخص اکبر ہے ۱۱۔

حکیم والی مثال میں ان عقلی صورتوں کی ہے جو بھی خیالی برودے پر نمایاں نہیں ہوئی تھیں، باقی خود حکیم کی ذات تو گویا اس کی حیثیت خود فاطر اور خالق تعالیٰ جل مجدہ کی ہے یعنی جیسے حکیم اپنے خدائی وجود کے لحاظ سے (اپنے تمام خیالی مخلوقات، وہ ان کے صفات پاک بے اسی طرح حق تعالیٰ کی ذات بھی اپنے مفعولات و مخلوقات کے آثار و خواص سے منزہ و مقدس ہے۔

بعض بے بنیاد | یہ عقیدہ کہ عالم خیالات کا مجموعہ ہے اور خیالی قوت کی پیداوار ہے اس کے  
متعلق بعض لوگوں کا جو یگانہ ہے کہ یہ تو بجنسہ سوفسطائیہ عناد یہ کا مذہب ہے  
شکوہ | صیح نہیں ہے یہ صریح بدگمانی ہے اور کون نہیں جانتا کہ بدگمانی بدترین قسم  
کی گندہ بیانی بننا وجہ اس کی یہ ہے کہ احمق سوفسطائیوں کا تو مذہب یہ ہے کہ ہمارے اور آپ کے  
خیالات کے مجموعہ کا نام عالم ہے لیکن (حضرات صدیقیہ کرام) تو یہ فرماتے ہیں کہ عالم کی حیثیت حضرت  
حق سبحانہ و تعالیٰ کے لحاظ سے ایسی ہے جیسے خیالات کی حیثیت خیال کرنے والوں کے لحاظ سے  
ہوتی ہے اگر عالم ہمارے اور آپ کے تخیل کا نتیجہ ہوتا تو ظاہر ہے کہ بچے خیال کو خیال کرنے دے جس  
وقت چاہیں بدل سکتے ہیں، پھر کیا ہے کسی کی مجال ہے جو عالم کی کسی چیز کو جسے حق تعالیٰ کی مشیت نے  
استوریہ ملا کی ہے بدل دے۔

آخر میں پوچھتا ہوں کہ خواب میں میں صورتوں کو سونے والے دیکھتے ہیں، کیا ان صورتوں سے متعلق یہ کہنا صحیح ہو گا کہ وہ خواب میں نظر آنے والی صورتوں کے خیالات ہیں؟ بھلا یہ کون کہہ سکتا ہے، ان مومن والے کے خیالات یہ صورتیں ضرور ہیں لیکن اس حیثیت سے نہیں کہ وہ سو رہا ہے بلکہ سونے والے کے خارجی وجود کے لحاظ سے خواب میں نظر آنے والی صورتیں خیالات ہوتی ہیں (اسی طرح عالم کی چیزوں کو خود اسی عالم کے بعض موجودات مثلاً ہمارے یا آپ کے خیالات کا ثبوت قرار دینا گویا اس کا دعویٰ کرنا ہے کہ خواب میں نظر آنے والی صورتیں خود ان ہی صورتوں کے خیالات ہیں) واقعہ تو یہ ہے کہ اگر باطل ملل و ادیان میں شاید ہی کوئی صاحب عقل و بصیرت ہو گا جو یہ نہ سمجھتا ہو کہ عالم کا امکانی وجود حق تعالیٰ کے واجب وجود کے پہلو میں فنا میں اترنے والے ذرات سے زیادہ کوئی حیثیت نہیں رکھتا، قرآنی آیت ہے

۱۔ و مقدمات سے کام لے کر غلط نتائج کے باور کرانے والوں کو وسط یہ کہتے تھے یونان میں اس قسم کا ایک بڑا طبقہ پیدا ہو گیا تھا اسقراط نے ان لوگوں کے خلاف سدال کے حکم طریقہ متعارف کئے ان ہی لوگوں میں بعض لوگوں کا کائنات کے متعلق خیال تھا کسی چیز کے متعلق کوئی قطعی علم آدمی کو حاصل نہیں ہو سکتا انسان کا سادہ عقلی سرمایہ صرف شکوک کا مجموعہ ہے ان کو ارنیابہ کہتے تھے بعضوں کا خیال تھا کہ جس چیز کو جو کچھ ہم سمجھتے ہو وہی اس کی حقیقت ہے ان کا نام متدیہ تھا جو ان کو اپنے دعوؤں پر اصرار کرتے ہوئے یہ عناد و سربردستی سے کام لیتے تھے اس لئے ان کو غادیہ بھی کہتے تھے ۲۔



کہ کل شیء ہا ذلک اللہ جہدہ (ہر چیز ہلاکت پذیر ہے بجز اللہ کی ذات کے) اسی طرح (یہ بھی ایک جہتہا علی عقیدہ ہے) کہ کائنات اسکانی میں حق تعالیٰ جو کچھ بھی تصرف و تغیر فرماتے ہیں اس کا تعلق حق تعالیٰ کے صرف علم اور ارادے سے ہے یعنی اپنے اس تصرف و تغیر میں نہ وہ آلات کے محتاج ہیں اور نہ ذاتی محدود پیمانہ (اپنے اہل حق) کے کام انجام دینا پڑتا ہے سب مانتے ہیں کہ صرف خدا کے چاہنے پر ہے جب چاہے عالم کے جوہر کو صرف اپنی مشیت سے فنا کر دے اور اس طرح مٹا دے کہ وہ قطعی طور پر نہ پیدا ہو جائے اسی طرح سب مانتے ہیں کہ عالم کے لحاظ سے حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کو کسی سمت اور جہت کے ساتھ بھی ہم مستصف نہیں کر سکتے اور نہ اس کی طرف مکانی قرب و بعد کا انتساب بلحاظ عالم درست ہو سکتا ہے یہ کہا جاسکتا ہے کہ عالم سے اتصال کی نسبت وہ رکھتا ہے یہ اتصال کی اسی طرح یہ کہتا بھی کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا کہ خدا اور عالم کے درمیان کتنا فاصلہ بنے محدود و فاصلہ ہے یا غیر محدود یا یہ کہ عالم اور خدا کے درمیان میں کوئی چیز حائل ہو سکتی ہے؟ کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ جن علمی اور خیالی صورتوں کو عالم اپنی علمی اور خیالی قوت سے پیدا کرتا ہے ان میں اور ان صورتوں کے عالم میں یہی نسبتیں نہیں پائی جاتی ہیں (پس کبھی بات یہی ہے کہ عوام ہی خالق و مخلوق یا فاعل و مفعول میں اسی نسبت کو پاتے ہیں جو عالم میں اور اس کی پیدا کی ہوئی علمی صورتوں میں پائی جاتی ہے) لیکن غوری اسی غفلت یہ ہوتی ہے کہ اسکانی عالم اپنے مخلوقات کے وجود کے متعلق وہ یہ سمجھتے ہیں کہ اس کی یافت تحقق کا ظرف و موطن بھی وہی ہے جو خالق کے وجود کا موطن ہے اور اسی کے ساتھ وہ یہ بھی خیال کرتے ہیں کہ خالق اور مخلوق ایسی دو الگ الگ ہستیاں ہیں کہ ان میں سے ہر ایک کی ذات دوسرے کی ذات سے جدا ہو کر پائی جاتی ہے اور ان کا یہ فیصلہ محض اس غفلت کا نتیجہ ہے کہ حق تعالیٰ کے وجود کی جو نوعیت ہے اس کے متعلق ان کا اندازہ صحیح نہیں ہوتا وہ سمجھتے ہیں کہ خدا کا وجود وہی ممکنات اور مخلوقات کے وجود کے مانند ہے یعنی حقیقتوں کی ایک ہی ہے فرق دونوں میں صرف اس قدر ہے کہ خدا کا وجود واجب کے کمال سے موصوف ہے (اور مخلوقات کا وجود اس وجوبی کمال سے محروم ہے) حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے بلکہ خالق کا وجود مخلوقات کے وجود سے اتنا مختلف ہے جتنا اختلاف کہ صینی اور خارجی وجود میں اور ذہنی وجود میں پایا جاتا ہے بلکہ سچی بات تو یہ ہے کہ خود ذات کے لفظ کا جو صحیح مطلب ہے اسی کو عوام نہیں سمجھے ہوئے ہیں اس کا جو واقعی مطلب ہے اس کو اگر یہ سمجھے ہوئے ہوتے تو قطعاً وہ یہ فیصلہ نہیں کر سکتے تھے کہ کسی چیز کی ذات خالق تعالیٰ کی ذات سے الگ ہو کر پائی جاتی ہے بلکہ ان کو یہ ماننا پڑتا کہ کسی شے کے لئے ذات کا ثابت کرنا یہ مستلزم ہے کہ اس شے کے لئے وجود کی صفت ثابت ہو یعنی کسی ذات کا ہونا اور پایا جانا یہ چاہتا ہے کہ وہ واجب ہونا اور نہ پیدا ہونا اس کا نام ممکن ہو جائے

آخر کسی چیز کی ذات کے متعلق تصور کرنا کہہ پائے جانے کے بعد وہی ذات ناپید اور مفقود ہو گئی کسی صاحب عقل و ہوش کے لئے ممکن بھی ہے؟ جیسے یہ تو ہو سکتا ہے کہ درخت ہونے کی بجائے ہونے کی صفت بننے میں جو پانی جاتی ہو وہ باطل اور زائل ہو جائے۔ لیکن خود ذات ہی سرے سے معدوم و ناپید ہو جائے یہ قطعاً ناممکن ہے (مثلاً کاغذ کے کسی پرزے ہی کو لیجئے) اسے جلا دیجئے جل کر وہ پرزہ راکھ ہو جائے گا راکھ کو بھی مٹی میں ملا دیجئے یہ ممکن ہے کہ اس جل سے راکھ ہونے کی صفت اس سے زائل ہو جائے لیکن وہ بالکل معدوم ہو جائے شاید بتا رہا ہے کہ یہ ناممکن ہے پس معلوم ہوا کہ کسی چیز کے لئے ذات کو ثابت کرنے کے یہی معنی ہیں کہ آپ اس معدوم و ناپید ہونے کو ناممکن قرار دینا چاہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ یہی وجہ کے معنی ہیں!

باقی بعضوں کا یہ اعتراض کہ کائنات کے اس نظام کو خیالات کا مجموعہ قرار دینا ایک ایسی بات ہے جسے آدمی کا وجدان کسی طرح برداشت نہیں کر سکتا صرف اسی لئے اس سلسلے کو بیدار عقل جو وہ قرار دینا چاہتے ہیں تو اس میں شک نہیں کہ کہنے والوں کی عقل کے لئے ممکن ہے کہ یہ بات کچھ بید ہو کر اس کی مثال ایسی ہوگی کہ خیالی قوت سے کوئی خیالی صورت اگر پیدا کی جائے اور اس کے متعلق یہ فرض کیا جائے کہ جیسے ہم لوگ خدا کے مخلوقات کو سوچتے سمجھتے ہیں اسی طرح اس خیالی مخلوق میں بھی فہم و فراست کی قوت پیدا ہو جائے اور وہ سوچنے سمجھنے لگے تو ایسی صورت میں کیا اس خیالی مخلوق کی سمجھ میں یہ بات آ سکتی ہے کہ اس کا وجود اس کے پیدا کرنے والے کے وجود کے مقابلہ میں صرف خیال ہے بلکہ وہ تو یہی سوچنے لگی کہ اس کا خیالی وجود ہی خارجی وجود ہے بہر حال ہم لوگ اپنے خیالی میں جن چیزوں کو پیدا کرتے ہیں ان کے اعتبار سے تو ہمارا وجود خیالی نہیں بلکہ خارجی اور واقعی وجود کی حیثیت رکھتا ہے۔

آخر سونے والے خواب میں جن چیزوں کو دیکھتے ہیں کیا اس وقت ان کے دھیان میں یہ بات آتی ہے کہ جن چیزوں کو وہ دیکھ رہے ہیں وہ خیالات ہیں بلکہ بحالت خواب اگر یہ فرض کیا جائے کہ سونے والے کے کان میں یہ آواز آئے کہ جن چیزوں کو وہ خواب میں دیکھ رہا ہے ان سے باہر بھی چیزیں پائی جاتی ہیں تو یقین کیجئے کہ وہ ان چیزوں کے متعلق بھی یہی باور کرے گا کہ ان کے وجود کی نوعیت بھی وہی ہے جو خواب میں نظر آنے والی چیزوں کے وجود کی ہے اور میں تو کہتا ہوں کہ خواب دیکھنے کی اس حالت میں کسی شے کے خارجی وجود ہونے کا مطلب خواب دیکھنے والے کے نزدیک اس کے سوا اور کچھ نہیں ہوگا کہ وہ بھی خیال ہی ہیں موجود ہیں میرا مطلب یہ نہیں ہے کہ اسے وہ خیالی چیز سمجھے گا بلکہ کسی چیز کے خاست میں موجود ہونے کا مطلب اس وقت اس کے نزدیک یہی ہوگا کہ جس خیالی عالم کا خواب کی حالت میں سیر کر رہا ہے وہی عالم میں موجود ہے اس وقت یہی خیالی عالم اس کے نزدیک واقعہ کا عالم ہو گیا ہے بہر حال اس وقت یعنی بحالت بیداری ہم



جن چیزوں کے متعلق یہ باور کر رہے ہیں کہ وہ خارج میں موجود ہیں تو مطلب یہ کہ بجز اس کے اور کچھ نہیں ہوتا کہ جیسے آسمان و زمین، تھر و تھر یہاں موجود ہیں یعنی ان کا وجود ہمارے سوچنے و خیال کرنے کا تابع نہیں ہے، اسی قسم کا وجود وہ بھی رکھتے ہیں، لیکن اس کا قطعاً مطلب یہ نہیں ہوتا کہ جن چیزوں کا وجود ہمارے اعتبار اور ہمارے خیال و فکر کا تابع نہیں ہے، ان کے متعلق ہم یہ بھی یقین رکھتے ہیں کہ ہم سے باہر کوئی ایسی شے نہیں ہے جس کے وجود کے مقابلہ میں ساری چیزیں جو خارج میں نظر آتی ہیں ان کا وجود صرف خیالی وجود کی حیثیت رکھتا ہے یعنی اسی کے استغاثہ و توجہ اور صرف اسی کی عنایت و نگرانی کے ساتھ ان چیزوں کا وجود و بہتہ ہے یقیناً اشیاء عالم کو خارجی موجودات قرار دینے کا یہ مطلب نہیں ہوتا کہ ان سوئے والا جب نیند سے بیدار ہوتا ہے اور بیدار ہونے کے بعد وہ محسوس کرتا ہے کہ جن چیزوں کو میں خواب میں دیکھ رہا تھا وہ صرف خیالی موجودات تھیں، اسی طرح ہم لوگ جب اپنی اپنی سوئی غفلتوں سے بیدار ہوں گے تو اس وقت ہم بھی پسلا اٹھیں گے کہ

کل ما فی الوجود وہم او خیال او عکس فی المرآۃ او ظلال

یعنی کائنات میں ہر کچھ بھی ہے سب وہم یا خیال ہے یا عکس میں نظر آنے والی صورتیں ہیں یا یہ سب سایے ہیں اور میں تو تم ہی کو خیال مقرر کرتا ہوں، پرچھتا ہوں کہ فاطمہ عیوم کے ساتھ کائنات کے متعلق یہ انکار ان کی حیثیت صرف خیالات کی ہے (یعنی خیالی مخلوقات کو جو نسبت اپنے خیالی کرنے والوں کے ساتھ ہوتی ہے) وہی نسبت عالم کو خدا کے ساتھ ہے، ایک طرف تو اس عقیدے کو رکھو اور دوسری طرف اہل سنت و الجماعت کے ان مختلفہ مسلمات کو سوچو، یعنی وہ قائل ہیں کہ نبیل کا قریب ترین فاعل براہ راست خود حق تعالیٰ ہیں یہاں تک کہ وہی کہتے ہیں کہ آفتاب سے زمین جو روشن ہوتی ہے یا چرخ کی روشنی سے چیزیں جو روشن ہو جاتی ہیں یا آگ لگنے سے چیزیں جو جل اٹھتی ہیں، ان تمام حالات میں یہ سارے آثار روشن ہونے یا جل اٹھنے کے براہ راست شیت الہی اور خدا کے ارادے سے پیدا ہوتے ہیں، اور آفتاب یا چرخ یا آگ وغیرہ کے وجود کی حیثیت صرف عادی اسباب کی ہے (یعنی خدا کا قاعدہ ہے کہ زمین کے بالمقابل جب آفتاب آجاتا ہے یا چرخ کے سامنے جب کوئی چیز ہو جاتی ہے یا آگ سے جب کسی چیز کا اتصال ہو جاتا ہے، تو اس وقت خدا ان آثار کو پیدا کرتا ہے، بہر حال ان آثار کی پیدائش میں اہل سنت کے نزدیک ان کے عادی اسباب کا کوئی دخل نہیں ہے) میں یہی دریافت کرنا چاہتا ہوں کہ متوسط اور بے عقل کے عقول کے لئے پہلے عقیدے کا مال لینا زیادہ آسان ہے یا اہل سنت و الجماعت کا جو عقیدہ (فعل الہی کے متعلق ہے) وہ زیادہ قابل قبول ہو سکتا ہے انصاف سے کہو کہ

قسم کے عقول کے لئے زیادہ مستبعد کون سی بات ہو سکتی ہے تم اپنے وجدان اور ضمیر کے میزان میں دونوں عقیدوں کو رکھ کر تولو اور بتاؤ کہ عقول عامہ کے لحاظ سے ان دونوں عقیدوں میں آخر کیا فرق ہے کیا وجہ ہو سکتی ہے کہ ان میں سے ایک عقیدے کے متعلق تو یہ سمجھا جائے کہ عوام کی عقیدیں ان کو قبول کر لیں گی اور دوسرے کے متعلق یہ یاد کر لیا جائے کہ عقول عامہ میں اس کے ماننے کی گنجائش نہیں ہے۔

بہر حال تم کو یہ جاننا چاہیے کہ وجدان یا برہان و استدلال کی راہ نمایاں درحقیقت ایک خاص مطن اور مقام تک محدود ہیں یعنی نفس کلیہ اور وجود منبسط کے تحت جو چیزیں مندرج ہیں اس ان ہی میں ملتی ہیں لیکن وجود منبسط سے اوپر ان کی پروانگی کوئی شکل نہیں ہے

**تصوف کے چند اصطلاحات**  
 اسی مقام (پصوفیہ) چند اصطلاحات ہتھمال کرتے ہیں، یعنی فاعل (خالق) کی کی ذات کی تہیہ وہ لاهوت کے لفظ سے کہتے ہیں اور تجلیات اسماء لہیہ جس کے ذیل میں نفس کلیہ بھی درج ہے ان کی تعبیر جبروت سے کرتے ہیں اور ارواح و مثال کو ملکوت کہتے ہیں، اجسام اور اجسام کے تابع جو عوارض و قوی ہیں ان کو ناموت کہتے ہیں۔

## عقبہ (۱۸)

### "مجدد الف ثانی کی ایک اصطلاح کی تشریح"

ہم جب یہ کہتے ہیں کہ "زید موجود ہے" تو اس فقرے میں "موجود" کے لفظ کے دو مطلب ہو سکتے ہیں، یعنی زید موجود ہے خواہ کہیں موجود ہو (ذہن میں ہو یا خارج میں ہو) ایک مطلب اس کا یہ بھی ہو سکتا ہے لیکن عام طور پر اس فقرے کو سن کر آدمی کا ذہن اس مطلب کی طرف منتقل نہیں ہوتا جس کی شہادت ہر شخص کا وجدان دے سکتا ہے آخر یہ سوچ کر کہ زید تو کچھ ہمارے خیال اور دماغ میں موجود ہے اگر کوئی یہ خبر دے یعنی کہے کہ "زید موجود ہے" تو کیا سنے والے اس سے یہی مطلب سمجھیں گے؟

اسی ان امور کے متعلق تفصیلی مباحث آئندہ اسی کتاب میں درست ہیں، مستطیر ۱۲۔ لہٰذا مجاہد کے لفظ کے استعمال کو تمام کر دیا جائے گا۔ تو مسئلہ ہی سے ہم کسی کو مجبوراً دے سکتے ہیں، فرض کیجئے کہ زید موجود ہو، لیکن جو ہے، اور یہ تصور کر کے کہ زید کو جو کہ ہم نے اپنے خیال میں سوچ رکھا ہے، یہ خبر دینا، زید موجود ہے، کیا صحیح ہو سکتا ہے؟ ۱۲



اور دوسرا مطلب اسی فقرے کا یہ لیا جائے کہ جیسے دنیا کی دوسری چیزیں مثلاً آسمان و زمین شجر و حجر و ہوا میں یا خود بونے والا جس طرح موجود ہے اسی طرح زید بھی موجود ہے، خلاصہ یہ ہے کہ بونے والا وجود کے جس موطن میں بونے کے وقت موجود ہوتا ہے اسی موطن کے متعلق خبر دیتا ہے کہ زید بھی اسی میں موجود ہے، عام طور پر اس قسم کے فقرے سے یہی مطلب سمجھا جاتا ہے، بلکہ یہی اس کی عرفی حقیقت ہے، ایک بات تو یہ ہوئی دوسری بات یہی سلسلہ کی یہ ہے کہ ایسی حالت میں زید کے لئے جس وجود کو ثابت کیا جاتا ہے، وہ دنیا وجود کے لحاظ سے تو اصلی اور حقیقی ہوتا ہے، لیکن لاہوت (یعنی حق تعالیٰ کے وجود) کے لحاظ سے وظلی و دہر ہوتا ہے، گویا اس کی مثال ایسی ہے جیسے سونے والا خواب میں کسی درخت کو دیکھتا ہے، اس وقت اس درخت کے متعلق سمجھا ہے کہ خارج میں موجود ہے اور خارج میں بحالت خواب اس درخت کے موجود ہونے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ خواب میں دوسری چیزیں مثلاً آسمان و زمین جو نظر آ رہے ہیں اس قسم کا وجود یہ چیزیں رکھتی ہیں، اسی قسم کا وجود درخت کا بھی ہے، اب ظاہر ہے کہ درخت کا یہ وجود جو بحالت خواب دیکھا جا رہا ہے ان چیزوں کے لحاظ سے جو خواب کی حالت میں فانی موجودات کی مشیت رکھتی ہیں ان کے اعتبار سے تو اس درخت کا وجود اصلی وجود قرار دیا جائے گا۔ لیکن خواب سے باہر جو چیزیں خارج میں موجود ہیں ان کے لحاظ سے درخت کا یہ وجود ظلی وجود ہوگا۔

بہر حال یہ بات کہ ”خارج میں زید موجود ہے“ اس کا عملاً یہی مطلب سمجھا جاتا ہے کہ نفس کلیہ یعنی وجود منبسط کے مظاہر میں ایک مظہر زید کا وجود بھی ہے، یعنی آسمان و زمین اور تمام وہ چیزیں جو خارج میں موجود ہیں، جیسے نفس کلیہ کے وہ مظاہر ہیں، اسی طرح زید کا وجود بھی نفس کلیہ ہی کا ایک مظہر ہے۔ اس تمہیدی گفتگو کے بعد اب تم کو جاننا چاہئے کہ وجود کے لفظ سے جو معنی عام طور پر سمجھے جاتے ہیں اور اس لفظ کے سننے کے ساتھ ہی آدمی کا ذہن جس کی طرف منتقل ہوتا ہے، بایں معنی یہ وہ وجود نہیں ہے جسے لاہوت یعنی حق تعالیٰ کی ذات کا عین قرار دیا جاتا ہے، یا جسے خدا کی صفت بعض لوگ قرار دیتے ہیں، کیونکہ اس وقت وجود کے لفظ سے تو مراد نفس کلیہ ہے، ظاہر ہے نفس کلیہ اور خدا کے درمیان تو ابدائی نسبت پائی جاتی ہے، یعنی وجود بایں معنی خدا کا مفطور و مخلوق ہے اور حق تعالیٰ اس کے قاطر و خالق ہیں، کھلی ہوئی بات ہے کہ پھر وہ خدا کی ذات کا عین یا خداوند تعالیٰ کی صفت کیسے بن سکتا ہے،

مذکورہ بالا تمہیدی مقدمات کے بعد جس مدعا کا پیش کرنا مقصود تھا وہ یہ ہے کہ

نام ربانی (یعنی حضرت مجید الف ثانی) نے یہ فرمایا ہے کہ

اللہ تعالیٰ موجود ہے مگر قطعاً بغیر کسی وجود کے موجود ہے،

مجید الف ثانی کے  
ایک قول کا مطلب

یعنی وجود خدا کی ذات کا عین ہے اور وہ اللہ  
تعالیٰ کی صفت بن سکتا ہے۔

اگر اس کا مطلب وہی ہے کہ نفس الامر اور واقع میں موجود ہے بلکہ نفس الامر اور واقعہ سچ ہے تو  
خدا ہی کی ذات کا نام ہے، لیکن ذات حق نفس کلیہ اور وجود منبسط ہے بوضوح نہیں ہے یعنی بایں معنی  
وجود خدا کی ذات کا عین ہو سکتا ہے اور وہ اس وجود کو خدا کی ذات کی ذات صفت قرار دیا جاسکتا ہے  
مثلاً اس کی مثال ایسی ہے کہ سونے والے کے متعلق یہ کہا جائے کہ زمین چیزوں کو در خواست میں موجود  
پا رہے جس قسم کا وجود خواست میں نظر آنے والی چیزوں کی طرف منسوب کر رہا ہے اس وجود سے (خود  
اس کی ذات متصف نہیں ہے اور وہ بغیر اس وجود کے موجود ہے) یسے اپنے خیال کے پیدا کردہ وجود سے  
خود سونے والے کا وجود جیسے متصف نہیں ہے اسی طرح حق تعالیٰ بھی اپنے پیدا کردہ وجود کے ساتھ  
موجود نہیں ہیں، بہر حال مجدد اہل ثانی نے حق تعالیٰ کی طرف اس وجود کے انتساب کا انکار کیا ہے اس سے  
مراویہ تملوق اور ابتدائی وجود ہے چونکہ عام بول چال میں وجود کے لفظ سے ہی مطلب سمجھا جاتا ہے  
اس لئے خدا کی طرف وجود کے انتساب ہی کو وہ جائز نہیں سمجھتے ورنہ العباد بالشر کیا ان کا یہ مطلب  
ہو سکتا ہے کہ خدا کی طرف چونکہ وجود کو ہم منسوب نہیں کر سکتے اس لئے گویا عدم کو اس کی طرف منسوب  
کر دیا جائے یعنی جب وہ موجود نہیں ہے تو گویا معدوم ہے قطعاً حضرت مجدد کا یہ مطلب نہیں ہے  
بلکہ مطلب ان کا وہی ہے کہ عام طور پر وجود کے لفظ سے جو سنے سمجھے جاتے ہیں بایں معنی وجود کا  
انتساب خدا کی طرف درست نہ ہوگا)

## حقیقہ (۱۹)

### شاہ ولی اللہ کی ایک اصطلاح کی تشریح

”فلاں چیز خارج میں موجود ہے“ اس فقرے میں ”خارج“ کا لفظ جو استعمال کیا گیا ہے اس کی  
طرح سے ہو سکتے ہیں، یہ ذہن میں وہ چیز موجود نہیں ہے جس اسی قدر مقصود وہ باقی اس کے بعد یہ حال کہ پھر  
کس وطن اور کس طرف میں وہ موجود ہے اس کو بہم سمجھ دیا جائے، لیکن ”خارج“ میں موجود ہونے کی  
یہ ایجابی تعبیر ایسی تسمیہ ہے کہ عوام کا ذہن اس سنے کی طرف متکل ہی سے متعلق ہو سکتا ہے۔

اور دوسرا مطلب خارج میں موجود ہونے کا یہ لیا جاتا ہے کہ جیسے خارج میں دوسری بات



جانے والی چیزیں موجود ہیں اسی طرح وہ بھی موجود ہے گویا "خارج" کے لفظ سے مراد اس وقت "نفس کلیہ" ہے، یعنی وہی نفس کلیہ تمام خارجی حقائق جس کے مظاہر ہیں، ظاہر ہے کہ بایں معنی حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کی ذات کے متعلق نہ یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ وہ خارج میں موجود ہے اور نہ اس کی ذات کو "خارج" ہی قرار دیا جاسکتا ہے۔

افضل المحققین (یعنی حضرت شاہ ولی اللہ نے) اپنی کتاب "لمعات" میں جو یہ ارقام فرمایا ہے کہ اول (یعنی ذات حق) اور عقل اور وجود منبسط ان تینوں کے متعلق یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ وہ "خارج" میں پائے جاتے ہیں البتہ انسانی عقل کو آرام رسانی اور سکون بخشنے کے لئے اس قسم کی باتوں کی اجانت اسی طرح دے دی جاتی ہے جیسے شریعت میں بہت سے مسائل کے متعلق خصوصاً (پانچوں سموات) عقل کی گئی ہیں۔

بہر حال اول تعالیٰ (یعنی حق تعالیٰ) کے متعلق عقل کا یہ تصور کرنا کہ وہ خارج میں موجود ہے اس کی اجانت محض اس لئے دی گئی ہے کہ زیادہ تشویش میں (خواہ مخواہ مبتلا نہ ہو) گویا اس کو "عقلی استر و احاطہ" میں شمار کرنا چاہئے، یہی قسم کی بات ہے کہ خدا کو سمیع و بصیر کہنے کی اجانت شریعت نے دے رکھی ہے۔ اس مقام پر (شاہ صاحب) نے اور بھی کچھ اس کے بعد لکھا ہے "حاصل اس کا یہی ہے کہ آدمی کی عقل ان ہی تین باتوں کا تصور کر سکتی ہے، یعنی ہستی کے موجودہ مصروف اور موطن میں کسی چیز کے متعلق یہ سوچے کہ وہ اس موطن میں موجود ہے یا یہ سوچے کہ اس موطن کی چیزوں سے جس موطن اور مقام کی چیزیں ظن اور سایہ (یا عکس) ہونے کی نسبت رکھتی ہیں مثلاً ذہن اور خیال کا جو حال ہے اس میں وہ ہمیشہ پائی جاتی رہے، دنیا میں تو یہ ہوئیں اور تیسری شکل ان معانی کا تصور ہے جو باطل حقیقت سمجھی جاتی ہیں جیسے مفہومات کی وہ قسم جنہیں مستحکات کہتے ہیں اور جن کا تصور ہی یہ قرار دے کہ ان کا پایا جانا ممکن ہے، مثلاً ایسی دو چیزیں ہیں ایک دوسرے کی نقیض و ضد ہوں ان کے متعلق یہ سوچنا کہ وہ اکٹھے ہو کر پائے جا رہے ہیں، بہر حال عام طور پر عقل عامہ کی ادراکی یا قوت ان ہی تین باتوں تک محدود ہے، باقی چوتھی بات یعنی سی سی ہستی کا تصور کرنا کہ اس کے اعتبار سے اس (خارجی) موطن میں

۱۔ شاہ صاحب نے اس مقام پر استرطاح کا لفظ استعمال کیا ہے جس کا مادہ "ر ص ح" ہے میں نے مقصود کو پیش نظر رکھتے ہوئے آرام رسانی، اس کا ترجمہ کر دیا ہے "ذاتی تشویش کے مقابل میں ذہنی سکون" کی تعبیر "مدح" سے کی جاسکتی ہے۔

پائی جانے والی چیزیں ٹل اور سلے ہوئے کی حیثیت رکھتی ہیں یعنی اس سستی برتر سے ان کو وہی نسبت ہو جو ہمارے خیالات کو ہم سے ہے عقول عامہ کی رسائی وجود کی اس نوعیت تک نہیں ہے، اس کے متعلق وہ اپنے اندر کسی قسم کا کوئی خیال نہیں رکھتے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں عقل (یعنی عقول عامہ) کے لئے چارہ کاری اس کے سوا اور کیا ہے کہ اول تعالیٰ (یعنی حق تعالیٰ) کے متعلق وہ یہ تصور کرے اور کہے کہ وہ خارج میں موجود ہیں کیونکہ اگر وہ یہ نہیں کریں گے تو گویا اس کے یہ معنی ہوں گے کہ حق تعالیٰ کے وجود کو یا تو مہینعات کی مدد سے شمار کریں (یعنی جن کا پایا جانا ممکن ہے) ان میں شمار کر لیں یا پھر خدا کے وجود کو وہ ایک قسم کا خیالی اور انتہائی وجود مان لیں (کیونکہ ان کے نزدیک چیزیں یا خارج میں پیدا ہوتی ہیں یا ذہن میں یا ان کا پایا جانا ممکن ہے) ان ہی تین شقوں میں سے کسی ایک شق سے اس کا تعلق ہونا چاہئے چہ جب خارج سے خدا کے وجود کا تعلق اگر ان کے نزدیک بھی سمجھا جائے کہ باقی نہ رہا تو کلی ہوئی بات ہے کہ اس کو باقی ماندہ دو شقوں (مہینعات یا خیالی وجود یعنی جو دو قسم میں سے کسی ایک شق کے ذیل میں داخل کر دینا ناگزیر ہے جس کے بعد العیاذ باللہ آدمی جہل کی جس خندق میں گر جائے گا کہ وہ پوچھنے کی بات ہو سکتی ہے (پس عوام کے لئے چارہ کار اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ حق تعالیٰ کے متعلق وہ یہی عقیدہ رکھیں کہ وہ خارج میں موجود ہے) مگر اسی کے ساتھ اس میں اتنا اور اضافہ کر لیا کریں کہ خارج میں گو خدا بھی موجود ہے لیکن اس رنگ میں موجود نہیں ہے جس رنگ میں عام خارجی اور اعمیانی حقائق پائے جاتے ہیں اور یہی اسی قسم کی بات ہوگی جیسے حق تعالیٰ کی طرف کمالات و صفات کا انساب بہ نسبت کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی لوگ کہتے چلے جاتے ہیں کہ لیس کے مسئلہ میں نہیں ہے ماندہ خدا کے لولی چیز

اور ایسی صورت میں خدا کے متعلق یہ کہنا کہ وہ خارج میں موجود ہے پچ پوچھو تو اس کا مال کار یہی ہوا کہ یافت اور محقق میں وہی ٹیٹ اصل اور واقعی حقیقت ہے

## حقیقہ (۲۰)

### مسئلہ توحید کے متعلق مختلف نظریات و مسائل

تمام ارباب کشف و وجدان اور مشاہد و عرفان والوں کا یہ اتفاقی فیصلہ ہے جس کی تائید میں وہ عقل و لائق اور عقلی قرائن بھی پیش کرتے ہیں کہ کائنات کی یہ ساری کثرتیں (شکل جادات و نباتات



حیوانات و نسان غلومات و مخلوقات وغیرہ جو فطرۃً ہی ہیں، ان کا تیوم ایک واحد شخصی وجود ہے، لیکن اس اتفاقی فیصلہ کے بعد پھر ان میں مختلف طبقات پیدا ہو گئے، جن میں ایک گروہ خود ہے وجودیہ عینہ۔ جو وجود منبسط ہی میں فانی اور گم ہو کر رہ گیا، اسی گروہ کو "وجود عینہ" کے نام سے لوگ موسوم کرتے ہیں اور عام صوفیہ میں نیا یہ تعداد ان ہی لوگوں کی ہے۔

**وجودیہ دانیہ** دوسرا طبقہ (ان ہی کے مقابلہ میں) ان لوگوں کا ہے جنہیں "وجودیہ وراثیہ" کے لقب سے ملقب کیا جاتا ہے، علاوہ وجود منبسط کے ان کی نظراً ہوت ذات حق پر بھی رہتی ہے نہ بیکائاتی کشتوں اور لاہوت میں محل و مقام یعنی موطن اور ظرف وجود کا جو فرق ہے اس سے بھی یہ غافل نہیں ہوتے دنیا کے تمام ارباب مذاہب و ادیان کا جھاس پر اتفاق ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات پاک حوادث سے متصف نہیں ہو سکتی، اس کو بھی اپنی تائید میں وہ پیش کرتے ہیں اور لقل (کتاب و سنت قرآن و حدیث) میں حق تعالیٰ کی تنزیہ و تقدیس کے متعلق وہ ذخیرہ پایا جاتا ہے اس سے بھی اپنی اس یانیت و فیصلہ کی تصحیح کرتے ہیں، پھر اللہ تعالیٰ کی طرف سے جو نشانی ان کو میسر آتی ہے یہی روشنی ان کو خالص "لاہوت" میں فنا کر دیتی ہے لیکن ان کی راہ اور یہی ان کا مسلک ہے۔

اس گروہ میں اور ان لوگوں میں جو شہودِ ظنیہ کے نام سے موسوم ہیں ان دونوں میں تحقیق نقطہ نظر سے اگر دیکھا جائے تو کسی قسم کا واقعی اختلاف نظر نہیں آتا، البتہ (صوفیہ) کے ان دونوں طبقات سے جن لوگوں کا تعلق ہے چونکہ ان کے مقامات مختلف ہیں اور لاہوت "مک" ہو چکے ہیں راہوں کا جو اختلاف ہے اس کی وجہ سے دونوں کی تعبیروں میں اختلاف ضرور پیدا ہو گیا ہے لیکن

یہ بھیچیں نہ تھیں اور نہ ہونے کے بعد موجود ہوئیں ان ہی نو پیدا چیزوں کو حوادث کہتے ہیں حق تعالیٰ کے متعلق یہ تصور کہ انکی ذاتی فعل کالات پہلے خدایں نہ تھے اور بعد ان کا امتداد خدا کی ذات میں ہوا، تمام ارباب مذاہب اس کے منکر ہیں، اس کی اصطلاحی تعبیر یہ ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات حوادث سے متصف نہیں ہو سکتی، بہر حال خدا کی ذات صمد ہے اس میں کسی چیز کے اعتبار سے کوئی حالت متظرہ نہیں پائی جاتی ایک عام متفقہ مسئلہ ہے، البتہ علامہ ابن تیمیہ کے کلام میں بعض چیزیں ہیں جن کے خلاف حق میں جس کی تفصیل ان کی کتاب میں پڑھنی چاہئے ۱۲

۱۔ شہودِ ظنیہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو عام طور پر وحدت خود راے کہلاتے ہیں، شہودِ ظنیہ ان کو اس نے کہا گیا کہ ان کے نزدیک ان کی توحید مشاہدہ کی مشابہت کا نتیجہ ہوتی ہے یعنی احساب کا مشاہدہ کوئی کوستاروں کے مشابہت سے جیسے عہد کر دیا ہے اسی طرح لاہوت کا مشاہدہ ان کے نزدیک صوفی کو مخلوقات کے مشابہت سے عہد کر دیا ہے اور ظنیہ ان کو اس نے کہتے ہیں کہ ہماری کائنات کو یہ لوگ حق تعالیٰ کی ذات و صفات کا ظل کہتے ہیں، عین کی حقیقت ان کے نزدیک عینی اور محکم ہے جو حق تعالیٰ کے ذات و صفات کے عہد سے منور ہو کر شکل عینی نظر آ رہی ہے لیکن نواسی کتاب میں آیا ہے ۱۳

یہ تعبیروں کا اختلاف ہے نہ کہ واقعہ اور حقیقت کا (مطلب یہ ہے کہ ان میں کچھ حضرات تو ایسے ہیں جن کی نگاہ لاہوت (ذات حق) میں کچھ اس طرح ڈوب جاتی ہے کہ عالم دینے خدا کے سوا جو کچھ بھی ہے) سب ان کی نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔

اِنِّیْ وَجَّهْتُ وَجْهَیْ لِیْلَیْ فَطَرْتُ السَّمٰوٰتِ  
فِیْ اَلْحَمْدِ مَعْنٰ حَنِیْفًا ذَمًّا اَنَا مِنْ الْمَشْرِیْقِیْنَ  
ہم نے جھکا دیا اپنے چہرے کی سمت اُس کے آگے جس نے  
پیدا کیا آسمان کو ارض میں ہر چیز سے یکسو ہو کر اور نہیں ہیں  
میں شرک کرنے والوں میں

کہتے ہوئے اس ذات کے جزل و جمال کے شلبدہ میں مستغرق ہو جاتے ہیں جس کے سوا انہیں کوئی دوسری چیز نظر ہی نہیں آتی اور ان کا یہ حال ہی ایسا ہے کہ اس کے بعد اگر وہ یہ کہتے ہوئے پہنچ اٹھیں کہ ہستی کے اس دائرے میں خدا کے سوا اور کچھ نہیں ہے تو اپنے حال کے مطابق ان کو یہ کہنا کافی ہے ان کا مقصد یہ نہیں ہوتا کہ لاہوت (یعنی خدا ہی) سب کچھ ہے اللہ ہی ہر چیز کا عین ہے یا ہر چیز بحسنہ ہی ہے اور نہ وہ یہ کہتے ہیں کہ کائنات کی ہر چیز میں لاہوت ظاہر ہے یا وہی عالم کے تمام اشیاء کا قیوم ہے بلکہ وہ تو یہ کہتے ہیں کہ خدا کے سوا کسی غیر کا یہاں نام و نشان ہی نہیں پایا جاتا یعنی مذکورہ بالا نسبتیں (عینیت یا ظاہریت یا قیومیت) کی تو جب ہی پائی جاسکتی ہیں تب یہ بال کی حیثیت سے وہ چیزوں کا تصور بھی کیا جائے (اور لاہوت کے سوا جب کوئی دوسری چیز انہیں نظر ہی نہیں آتی) تو لاہوت میں وہ لاہوت کے سوا کچھ ہے ان دونوں میں مذکورہ بالا نسبتوں میں کسی نسبت کے تلاش کے سنے ہی کیا ہو سکتے ہیں۔

اور سچ تو یہ ہے کہ ایسی چیز جو ذاتی اصلی وجود کے ساتھ موجود ہو اس کے سامنے ان چیزوں کے وجود کی آخر کیا حیثیت جو صرف خیالات ہی خیالات ہوں آخر میں پوچھنا ہوں کہ فرض کیجئے یہ اپنے ذہن میں مختلف خیالی نقشوں کو جب قائم کرتے ہیں تو کیا ان خیالی نقشوں کے قائم ہونے کی وجہ سے نزدیک کے متعلق یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ نزدیک کوئی واحد شخصی وجود باقی نہیں رہا بلکہ لچکائے نزدیک کے اب یہاں کثرتوں کا ایک ایسا مجموعہ پیدا ہو گیا ہے جسے ایک وجود قرار دینا بے ہوشی ہے تو یہ ایک بے ہوشی کی بات ہو گی۔

حقیقت تو یہ ہے کہ اس طبقہ کے مصنفین میں عام تعدد پر جو پیشہ رہا ہے کہ اگر میں نزدیک کے سوا

۱۔ مصنف نے ماشیہ میں لکھا ہے کہ حضرت شیخ فوالدین مرقاتی دران کے ہم سلف برہمنوں کی طرف ان الفاظ سے اہل  
ارشاد کیا ہے ۲۔



اللہ کوئی نہیں ہے (اس کا یہی مطلب ہے کہ زمین نے جس خیالی نقشے کو اپنے ذہن میں قائم کیا ہے اس کی وجہ سے مگر میں کسی دوسری چیز کا اضافہ نہیں ہوتا) خصوصاً ان لوگوں میں جن ہنگاموں پر فنا کی کیفیت طاری کرتی ہے ان کا حال تو یہ ہوتا ہے کہ ان خیالی کثرتوں کی طرف جن کا نام عالم ہے پل بھر کے لئے بھی اگر کبھی ان کی توجہ ہو جاتی ہے تو اپنے متعلق وہ یہ سمجھتے ہیں کہ یہ لمحہ ان کی زندگی میں شرک کا لمحہ تھا اس وقت اپنے آپ کو شرک باور کرتے ہیں جنوں ہی کہ اس شرک کی کیفیت اندر وہ پاتے ہیں اس وقت وہ استغفار میں مشغول ہو جاتے ہیں سوہ کہتے ہیں کہ خیالی کثرتوں کی طرف اس توہم کی وجہ سے وہ اس استغراق اور اہٹماک سے محروم ہو جاتے ہیں جو لاہوت کی ذات میں انھیں حاصل ہوتا ہے۔

لیکن ان ہی کے مقابلہ میں دوسرا طبقہ ان لوگوں کا بھی ہے جن کے سینوں کو خدا کھول دیتا ہے، نظر میں ان کے وسعت پیدا کی جاتی ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کائناتی کثرتوں کا احساس لاہوت (یعنی حق تعالیٰ) کی ذات میں استغراق و اہٹماک کا جو حال ان کو میسر آتا ہے اس حال میں مزاجم نہیں ہوتا، بلکہ ان ساری کثرتوں کو وہ حق تعالیٰ ہی کے کمالات کی تفصیل قرار دیتے ہیں اور ان کثرتوں ہی کے آئینہ میں اپنے محبوب کے جمال کا وہ مشاہدہ کرتے ہیں۔

مگر اس کے بعد پھر ان میں کچھ حضرات تو ایسے تھے کہ ان کے نزدیک بعض مصلحتوں کی بنیاد پر واقعہ کے ایک خاص پہلو کا اظہار و بیان زیادہ اہمیت رکھتا تھا، یعنی ان ساری کثرتوں کی قیومیت کا جو تعلق حق تعالیٰ کی ذات سے ہے اور یہ عالم تھا کہ اپنے ذہن سے باہر نظر آتا ہے تو وہ اس کا اور جو کچھ بھی اس عالم میں ہے سب کا احاطہ لاہوت کیسے کئے ہوئے ہے، واقعہ کا بھی پہلو اور اس پہلو کا اظہار و بیان ان کو زیادہ اہم معلوم ہوا اسی اہمیت کی بنیاد پر انھوں نے سارا اندھا سی پہلو کے اظہار و بیان پر غور کر دیا (انھوں نے اپنی کتابوں میں) انکا کہہ اس وقت کو جو لاہوت کے وجود اور کائناتی کثرتوں کے وجود میں پایا جاتا ہے (پوری طاقت سے واضح کیا) اللہ یہ کہ ساری کثرت لاہوت کی وحدت کے سامنے کس طرح مستغفل ہو کر رہ جاتی ہے اس پر بھی انھوں نے غور دیا ہے لیکن اسی کے ساتھ وہ اس پر بھی اگرچہ اجمالاً اور اشارۃً ہی سمجھ نہیں کرے چلے گئے ہیں کہ (وجودی اتحاد کے باوجود) لاہوت کی ذات قطعاً کائنات کی ان کثرتوں سے متصف نہیں ہے، بلکہ وہ ان کی آلودگیوں سے پاک و متقدس ہے نیز لاہوت میں اور کائناتی کثرتوں میں مواظن اور طرف و جہد کا جو اختلاف ہے

شیخ اکبر محمدی الدین بن عربی اس کو بھی انھوں نے ظاہر کر دیا ہے شیخ اکبر محمدی الدین بن عربی  
 کے مسلک کی تشریح اور جو لوگ ان کے پیرو ہیں ان کا طریقہ کار وہ مسلک ہی ہے  
 کوئی شبہ نہیں کہ ارباب عرفان و صفہ کے یہ حضرات شیوخ و ائمہ

ہیں اس لئے ان کا صحیح مسلک بھی ہو سکتا ہے اگرچہ اس کا بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان کی بعض  
 عبارتوں سے یہ ظہور ہوتا ہے کہ ان کا مسلک شائد وہی ہے جو "وجودیہ عینیہ" والوں کا ہے ،  
 لیکن بعض عبارتیں نہیں بلکہ پورے کلام کو پیش نظر رکھنے کے بعد اس شبہ کا زائل ہو جاتا ہے (جہر جلال  
 شیخ اکبر اہل ان کے ہم مشرعوں کے) مقابلہ میں دوسرا طبقہ ان بزرگوں کا ہے جن کے لئے یہ بات  
 کہ خدا کا وجود اور کائنات کا وجود واحد ہے (یعنی دونوں میں اتحاد کا رشتہ پایا جاتا ہے) اس کا تصور  
 ہی ناقابل عقل تھا اپنے اندر اس جہر است کی انھوں نے گنجائش نہ پائی ، ان کی زبان اس تعبیر سے  
 بچکھاتی تھی "اور یہ حال اس کا نتیجہ تھا کہ ان کے دل و دماغ لاہوت کی عظمت و جلال سے ہمہ  
 محو ، لاہوت میں اور کائنات کی ان کثرتوں میں مومن و ظن و وجود کا جو فرق ہے اس کا احساس  
 ان پر کچھ اس طرح مسلط اور مستولی تھا کہ دھن و مخلوق میں مغایرت کا تعلق ان کو اتنا گہرا نظر  
 آیا کہ جس کی ان کے نزدیک نہ کوئی حد نہ تھی اور نہ انتہا انھوں نے پایہ لاہوت کے سامنے کائنات کی ان  
 کثرتوں کی نہ کوئی حیثیت ہے اور نہ تمیز اور اس کے مقابلہ میں انھوں نے لاہوت کے وجود کو سب  
 سے بے نیاز و مستغنی پایا ، یعنی اپنے ذاتی کمالات اور صلائی رحمانی صفات میں کسی کا کسی حیثیت سے  
 دست گر نہیں ہے اور سب ہر اعتبار سے اسی کے محتاج و نیاز مند ہیں اس احساس کا یہ نتیجہ ہوا کہ  
 خالق و مخلوق کے وجود میں اتحاد کا جو واقعی رشتہ و تعلق پایا جاتا ہے مسلک کے اس پہلو کے اظہار میں انھوں نے  
 اجمال سے کچھ لیا برخلاف اس خالق و مخلوق میں مغایرت کی جو نسبت ہے اس کی تفصیل و تشریح کو انھوں نے  
 اپنا نصب العین بنالیا انہوں نے قرار دیا کہ کثرت کا یہ سارا تماشا یہ نظر آتا ہے لاہوت سے ان کو غفل  
 اور سامنے ہونے کی نسبت سے یہ پورا حاصل شے اور شے کے نفس  
 حضرت مجدد الف ثانی میں جو فرق ہے اس کو پوری طاقت کے ساتھ واضح کرنے لگے اسی پر  
 کے مسلک کی تعبیر و تشریح اپنا سارا زور انھوں نے لگا دیا حتیٰ کہ آخر میں انھوں نے یہ فیصلہ کر دیا کہ

ظن اور سامنے کی ہر بات خود کسی قسم کی کوئی واقعی ذات اور حقیقت نہیں ہوتی بلکہ دراصل عدم اور  
 نیستی کا نام ظن ہے البتہ لاہوت کے نور سے متور ہونے کے بعد (یہی نیستی اور نیک نیستی نمایاں ہو رہی ہے)  
 کوئی شبہ نہیں کہ ارباب شریعت و طریقت کے یہ حضرات بھی ائمہ و پیشوا ہیں اور یہی مسلک حضرت



امام ربانی شیخ مجدد الف ثانی کا ہے۔

**شاہ ولی اللہ** ان دونوں کے مقابلہ میں ایک عیسر اگر وہ ان بزرگوں کا ہے جن کو خالق و مخلوق کے درمیان قیومیت کا جو رشتہ و تعلق ہے اس کی بھی یافت ہوئی اور **کامسک** سی کے ساتھ لاہوت کے سامنے کائناتی کثرتوں کے بھلال اور پیچ سرزدی کا جو واقعی حال ہے وہ بھی اپنی آخری انتہائی حقیقی شکل میں ان پر واضح ہوا لیکن اپنی اس رکاکت اور جے حقیقی کے باوجود کائناتی کثرتوں کے نظام میں استوری و استحکام اپنے اپنے موطن و طرف وجود کے لحاظ سے جو پایا جاتا ہے اس سے بھی انہوں نے تناقل اور بے توہمی کی راہ اختیار نہیں کی پس انہوں نے لاہوت کے ذاتی کمالات اور صفاتی محاسن و جمال کو بھی مانا ان پر بھی وہ ایمان لائے اور لاہوت کے ان ہی کمالات و محاسن کا ظہور کائناتی کثرتوں کے قالب میں جو ہو رہا ہے اس سے بھی انہوں نے اپنی بصیرت کی آنکھوں کو روشن کیا۔ انہوں نے دیکھا کہ ان کثرتوں کو اگرچہ چاروں طرف سے مختلف قسم کی نیستیاں اور اعدام گیرے ہوئے ہیں (لیکن بائیں ہمہ ہر کثرت لاہوت کے کسی کمال و جلال کی آئینہ برعابی کر رہی ہے) اللہ ہر کثرت اپنے اپنے محل و مقام میں خاص شان کی مالک ہے اور ہر ایک کا ظہور اپنی اپنی جگہ پر بڑی اہمیت رکھتا ہے۔

پس ان کا دل ایک طرف تو لاہوت کی عظمت و جلال سے لبریز ہو رہا تھا حتیٰ تعالیٰ کے تقدس کا اندیشہ کہ اصلی اور حقیقی وجود اسی کا ہے اس یافت کی روشنی سے بھی ان کے سینے جگمگا اٹھے ان پر یہ بات بھی کھل گئی کہ لاہوت (اپنی ذات مقدس و منزہ کے لحاظ سے) اوٹ میں ہے بلکہ اوٹ سے بھی اوٹ میں ہے دینے والا اور اٹھ والا اور اس کی خصوصیت ہے مگر اس کے ساتھ لاہوت کے ساتھ کمال قرب کی جو واقعی کیفیت ہر شخص کو حاصل ہے اس میں کی خوشبو سے اپنی شام جان کو انہوں نے مسطر پایا اپنے اندر مشہور حدیث 'احفظ اللہ تجدد کا تجاہل' (نگرائی کرتے ہو اللہ کی پادگے تم اس کو اپنے سامنے) کے مفہوم سے جو یقین پیدا ہوتا ہے اسے وہ پایا ہے تھے اور حدیث نبوی 'لو دلیستم بحبل علی الارض السابعة السفلی لصلط علی اللہ' (اگر تم کوئی ڈوری جو چلی جائے زمین کے آخری ساتویں طبقہ تک تو وہ خدا ہی پر جا کر گرے گی) انہوں نے دیکھا کہ وہ اسی کو مان رہے ہیں در قسرا نی (آیت) 'ایمّا تَوَلَّوْا فَنُفِخُ بِنُفْحِ اللّٰهِ' (جو مہرتم رخ پھرو گے وہیں پر اللہ کا چہرہ ہے) کی معرفت ان کو حاصل ہو رہی ہے (اسی طرح قرآن ہی میں جو یہ فرمایا گیا ہے کہ) 'نحن اقرب الیہ من حبل الومید' (ہم آدمی کی زندگی سے بھی زیادہ اس کے قریب ہیں) اسی سے وہ اطمینان و سکینت کی کیفیت اپنے اندر پا رہے ہیں خلاصہ

ہے کہ مذکورہ بالا دونوں فریقوں کے مسلکوں کی جو بنیاد تھی اس پر ان لوگوں کی نظر پڑی تھی اس لئے دونوں مذہبوں کا جو مائل اور خلاصہ تھا اسی کو انھوں نے اپنا مسلک قرار دیا۔ اور دونوں مقامات کے متعلق انھوں نے فیصلہ کیا کہ دونوں ہی صحیح اور برحق ہیں۔

یہی حضرات درحقیقت اسلام کے ربانی حکماء ہیں، ان ہی بزرگوں نے تشبیہ اور تمثیل دونوں کو جمع کر کے جو صحیح مسلک تھا اس کو مستقیم فرمایا، انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے یہی لوگ جانشین اور خلفاء ہیں، افضل المحققین (یعنی حضرت شاہ ولی اللہ رحمۃ اللہ علیہ) کا یہی طریقہ کار اور مسلک قویم ہے، شاہ صاحب نے ان ساری عبارتوں کو جو فریقین کے کلام میں پائی جاتی ہیں صحیح مطلقوں پر محمول کیا اور بتایا کہ ان میں سے جس کسی نے جو بات کہی ہے وہ جس مقام سے تعلق رکھتی ہے تم کو اگر میرے اس کلام میں شک ہو تو شاہ صاحب کی کتابوں کے پڑھنے والوں اور ان کے سمجھنے والوں سے پوچھ کر دیجو۔

## عقیدہ (۲۱)

نظریات وحدت الوجود اور وحدت شہود کے اختلاف کی واقعی نوعیت  
کیا یہ نزل لفظی ہے؟

متصوفہ کے پچھلے لوگوں کو یہ عجیب وہم ہو گیا ہے، یعنی حضرات صوفیہ کرام نے خالق و مخلوق کے تعلقات کو بیان کرتے ہوئے مختلف تعبیروں کو اس سلسلہ میں جو اختیار فرمایا تھا جن کی وجہ سے سمجھا جاتا ہے کہ ان لوگوں میں کوئی وحدت الوجود کا قائل ہے، اور کوئی وحدت شہود کا، گذشتہ عقیدہ میں ان کے ان مختلف نقاط نظر کو ہم نے بیان بھی کیا ہے، لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اس اختلاف کی واقعی نوعیت کیا ہے؟ آیا یہ صرف لفظی اور تعبیری اختلاف ہے یا حقیقت اور واقعہ کا اختلاف ہے؟ اسی کے جواب میں متاخرین کا وہ گروہ جس نے زبردستی اپنے آپ کو صوفیوں کی جماعت میں داخل کر لیا ہے، مطلقاً بغیر متصوفہ کہتے ہیں، ان لوگوں نے اس اختلاف کو صوفی اختلاف قرار دیتے ہوئے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ نتیجہ اور مآل کے لحاظ سے بھی صوفیہ کے ان دونوں فرقوں میں اختلاف ہے اور اسی بنیاد پر ان لوگوں نے دونوں فرقے کے درمیان جو مباحث چھیڑے ہوئے ہیں، ان کو مختلف مقدمات پر انھوں نے مبنی کیا ہے۔



حالانکہ یہ واقعہ نہیں ہے بلکہ صورت حال یہ ہے کہ حضرات صوفیہ کی اس باب میں جو مختلف تعبیریں پائی جاتی ہیں ان تعبیروں کو پیش نظر رکھ کر اصل مقصد تک پہنچنے کی ان متاخرین میں صلاحیت نہ تھی اور بعض حضرات کے بیان میں کچھ کوتاہیاں جو یہ لکھی تھیں یا ہم سے غیر ارادی طور پر بعض الفاظ جو نکل گئے ہیں ان ہی کو متسوفہ کے اس گردہ نے پکڑ لیا اور ان ہی کی مدد سے ایسے نتائج انھوں نے پیدا کئے جن کو دیکھ کر ایک عامی باور کرنے لگتا ہے کہ وحدت الوجود اور وحدت شہود کے اس اختلاف کی بنیاد واقعہ کسی حقیقت کے اختلاف پر قائم ہے لیکن جیسا کہ میں نے کہا کہ یہ واقعہ نہیں ہے بلکہ بات وہی ہے کہ دونوں ذیلیوں میں سے (جیسا کہ پہلے بھی بیان کیا جا چکا ہے کہ) ہر ایک نے اس مقام پر کسی ایک پہلو کے متعلق جمال سے کام لیا ہے اور اپنے زمانہ کے اقتضائے کے لحاظ سے جس پہلو کی تفصیل ان کے نزدیک اہمیت رکھتی تھی اسی میں شغول ہوئے ہیں وہ نہایت یہ ہے کہ شیخ اکبر (جن کی طرف نظریہ وحدت الوجود کو منسوب کیا جاتا ہے) اور بادر کرایا جاتا ہے کہ خالق و مخلوق کے درمیان اتحادی رشتے کے وہ قائل تھے) ان ہی شیخ اکبر کی عبارتوں کا ایک ذخیرہ پیش کیا جاگتا ہے جس میں انھوں نے عالم اولیاء ہوت (یعنی خالق و مخلوق) کی مسائرت کو واضح الفاظ میں بیان کیا ہے اسی طرح امام ربانی (مجدد العن ثانی جس کو وحدت شہود کے نظریہ کا علم پیدا ہوا سمجھا جاتا ہے) ان کے کلام میں بکثرت اسی چیزیں پائی جاتی ہیں جن میں عالم اولیاء ہوت (یعنی خالق و مخلوق) کے وجود کے اتحاد کی تصریح کی گئی ہے (چونکہ میری یہ کتاب ایک مختصر متن کی حیثیت رکھتی ہے اس لیے ان تفصیلی عبارتوں کا پیش کرنا کچھ مناسب نہ تھا) کیونکہ ہر قسم کے متنوں میں ایسی باتوں کی گنجائش نہیں ہوتی (وہ شیخ اکبر اور امام ربانی کے کلام سے ان شہادتوں کو اس موقع پر نقل ہی کر دیتا) جن لوگوں کو شوق ہو چاہے کہ شیخ اکبر کی کتاب فتوحات مکیہ کی طرف رجوع کریں نیز (شیخ اکبر کے نظریات کے خصوصی شارحین) شیخ صدر الدین قزوینی اور مولانا جامی کی کتاب میں پڑھیں اسی طرح حضرت امام ربانی کے تصریحات ان کو "المعانی اللدنیہ" اور ان کے مکتوبات میں مل سکتے ہیں حق تعالیٰ ان بزرگوں سے راضی ہو۔

بلکہ امام ربانی کے ایک غلیظ جن کا نام شیخ بدر الدین السمرندی ہے جنہوں نے امام ربانی کے مقامات کو بیان کرنے کے لئے حضرت القدس ممائی کتاب بھی لکھی ہے اس کتاب میں بھی شیخ بدر الدین رقمطراز ہیں کہ

"حضرت امام ربانی فرماتے ہیں کہ میرا آخری انکشاف یہ ہے کہ صوفی جیسے آئینہ میں نظر آتی ہیں اسی طرح حق کے آئینہ میں وجود منبسط کو میں پارہ بھول شیخ بدر الدین نے اس کے بعد اسے بھی جو کچھ لکھا ہے اس کو پڑھنا چاہئے۔"

اور میں نے اپنے بعض بزرگوں سے (حضرات ائمہ) صحیح و سلامت رکھے، یہ سنا ہے کہ جب حضرت امام ربانی کی وفات ہوئی تو ان کے شیخ کے شیخ سے ایک کاغذ برآمد ہوا جس میں براہ راست خود انھوں نے وہی بات لکھی تھی جو شیخ عبداللہ بن سہروردی کے کلام کا خلاصہ اور حاصل ہے۔

تم امام ربانی کے اس قول کو بھی اپنے سامنے رکھو، اور اسی کے ساتھ عارف جامی کے اس شعر پر غور کرو  
یعنی سے حل مافی السکون وهو اذنیال او عکس فی المرایا او ظلال

دکائات میں جو کچھ بھی ہے سب دھسم ہے یا خیال سے یا آئینہ میں جو صوفیوں نظر آتی ہیں یا ظلال اور سایے ہیں  
ای طرح شیخ عبداللہ بن قنوی نے جو یہ فرمایا ہے کہ

”اباب تحقیق کے نزدیک یہاں اللہ اور عالم کے سوا اور کچھ نہیں ہے، اور عالم کے لفظ سے

جن چیزوں کی تعبیر کی جاتی ہے وہ اللہ تعالیٰ کے ان معلومات کی حقیقتوں کے سوا اور کچھ

نہیں ہیں جن کی پہلی صفت تو یہ ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کے معلومات میں اور دوسرے درجہ

میں پھر وہ وجود کی صفت سے موصوف ہوئے ہیں“

اللہ کی شیخ عبداللہ بن قنوی نے دوسرے مقام پر لکھا ہے

”حق تعالیٰ سے جو چیز سب سے پہلے صادر ہوئی ہے، بارے نزدیک یہ وہی وجود منبسط

ہے جو موجودات کے قالب احسان کے ریلوں پر پھیلا ہوا ہے، اور حکم اعلیٰ جسے اباب عقل و فلسفہ

عقل اول کہتے ہیں اس میں اور ہماری کائنات میں یہی وجود منبسط مشترک ہے“

بہر حال عارف جامی اور شیخ عبداللہ بن قنوی کے متعلق سمجھانا ہے کہ یہ لوگ شیخ محمد بن

عربی کے نظریہ وحدت الوجود کے سب سے بڑے حانیوں میں ہیں لیکن اس وحدت الوجود کا جو اعلیٰ مطلب

ان حضرات نے خود بیان کیا ہے، اس میں اور حضرت مجدد الف ثانی جو کچھ فرماتے ہیں ان میں انصاف

سے بتاؤ کیا اختلاف ہے، دونوں کے مسلکوں میں کیا فرق ہے۔

بہر کیف فاعل و منطوق و خالق و مخلوق، میں قومیت کے علاوہ کو ان لینے کے بعد دونوں دعویٰ درست

ہو جاتے ہیں، یعنی یہ بھی (وجود) فاعل و منطوق میں اتحاد بھی ہے، ایسے بھی کہ موطن یا محل و مقام نیز ماہیت کے

محافظے دونوں میں جو متضاد بات جاتی ہے اس کی وجہ سے ہر ایک دوسرے کا غیر بھی ہے، واضح یہی

ہے، جس کے دو پہلوں میں احد ہر ایک فریق ان دو پہلوؤں سے کسی ایک پہلو کی طرف زیادہ جھک گیا ہے۔

باقی امام ربانی مجدد الف ثانی کے بعض اقوال سے بظاہر یہ جو معلوم ہوتا ہے کہ ممکنات و مخلوقات

کی حقیقتوں کا تیسرا عدم اللہیتی سے وابستہ ہے، یعنی ممکنات کی اصل ماہیت و حقیقت ان کے نزدیک



عدم ہے اور ظاہر ہے کہ اگر اس کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو فاطر و مفعول کے اتحاد کی جو بنیاد ہے وہی منہدم ہو کر رہ جاتی ہے کیونکہ یہی صورت میں مفعولات و مخلوقات کا وجود سے کوئی تعلق ہی باقی نہیں رہتا اور اتحاد کا دعویٰ اس کے درمیان ہو گیا جاتا ہے وہ تو اسی پر مبنی ہے کہ مخلوقات کے لئے بھی وجود مانا جائے لیکن مجدد صاحب کی اس سے کیا مراد ہے؟ ہم جیسے لوگ جو کشف و شہود کی دولت سے محروم ہیں ان کی نگاہ سے یہ خداتج ہے کوئی ایسی راہ ہمارے سامنے نہیں ہے جس کے ذریعہ ان کے اس دعویٰ کے صحیح مطلب کو ہم دریافت کر سکتے ہوں۔ واقعہ یہ ہے کہ عدم اور حسی تو خیر دو کی بات ہے کسی معدوم شے کے متعلق بھی ہم یہ سوچ نہیں سکتے کہ کسی موجود شے کی قومیت کا کام وہ انجام دے یعنی کسی موجود چیز کی قومیت شے معدوم ہو خواہ اس موجود شے کے وجود کو اصلی وجود مانا جائے یا اس کے وجود کو ظلی الہی و قدس فیہ وجود قرار دیا جائے۔ دہر جاں موجود کا قیام معدوم سے ہو یہ بات کسی طرح ہماری سمجھ میں نہیں آ سکتی نیز اہل امام ربانی کے حوالہ سے جن تصریحات کا تذکرہ گذرا ہے ان کا یہ دعویٰ اس کے بھی تو مخالف ہے پس اس کے سوا کوئی چاہہ کا نہیں ہے کہ امام ربانی کے اس قول کی تاویل کی جائے کہ ممکنات کے تعین کو امام ربانی جو عدم کے ساتھ وابستہ قرار دیتے ہیں ان تعین سے ان کی مراد تعین حقیقی نہیں ہے یعنی عدم کو امکانی موجودات کا قیام نہیں قرار دیتے بلکہ ایک چیز دوسری چیز سے جن وجوہ سے ممتاز و علیحدہ سمجھی جاتی ہے جن میں ماہ الامتیاں بھی کہتے ہیں اللہ تعالیٰ کی نشانیں اور علامات کے سلسلہ میں لوگ ان کو شمار کرتے ہیں یہی ان کی مراد ہے بالفاظ دیگر یہ سمجھتے ہیں کہ وہی وجود امکانی و حسی بھی فرق اور امتیاز ہے کہ وہی وجود عدم کا کوئی پہلو نہیں پایا جاتا۔ اختلاف امکانی موجودات کے کہ چاروں طرف سے عدم ان کو گھیرے رہتا ہے یعنی ہر لمحہ معرض ہلاکت و بربادی میں امکانی وجود ڈھرا رہتا ہے ذات اس کی ہلاک و فانی ہوتی ہے یا یہ کہ عدم کو قبول کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہتا ہے یا یہ کہ امکانی موجودات فیلی موجودات ہوتے ہیں اور ظاہر ہے کہ اصلی وجود کے سامنے خیالی اشیاء کی حیثیت ناپید اور معدوم ہونے ہی کی ہوتی ہے یا یہ کہ امکانی موجودات کے وجود کی نوعیت انتزاعی ہونے کی ہوتی ہے اور انتزاعی موجودات بھی اس ہستی کے مقابل میں جو عینی وجود بنتی ہے مقدمات ہی کے قریب قریب ہو جاتے ہیں یا یہ مطلب امام ربانی کے کلام کا لیا جائے کہ امکانی موجودات واجب کے آثار و خواص سے محروم ہوتے ہیں جیسا کہ انہوں نے خود بھی اپنی بعض کتابوں میں لکھا ہے کہ

ممكن میں یہ فرق نہیں ہے کہ ممکن میں کوئی ایسی بات پائی جاتی ہے جو واجب میں نہیں پائی جاتی بلکہ واجب کے آثار سے محرومی بھی اس ممکن کو واجب سے مست زکرتی ہے

امام ربانی کے کلام کا ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عدم کو جن ممکنات کی وہ حقیقت قرار دیتے ہیں ان ممکنات سے مراد ممکنات کے حقائق ہیں نہ کہ ان کے ظلال اور کیا شبہ ہے کہ ممکنات کے حقائق

اپنی حالت کے لحاظ سے معلوم ہی ہوتے ہیں، البتہ ان کے آثار پائے جلتے ہیں۔

وہ گئی یہ بات کہ امام ربانی نے (اپنی کتابوں اور مکتوبات) میں صوفیہ کے اس طبقہ کے متعلق جو جو چیز کے نام سے موسوم ہے (یعنی نظریہ وحدت الوجود جن کی طرف منسوب ہے) ان لوگوں کے خلاف نشان بانیں جو ملتی جاتی ہیں تو جو دنیہ سے اس قسم کے مقامات میں مرلوہ کر رہے ہیں جو "عینیہ" کہلاتا ہے، جسے جن لوگوں نے وجود ہی کو اپنا الہ اور معبود بنالیا ہے، اور اس میں کون شک کر سکتا ہے کہ ان کا برکے معابد میں "عینیہ" والوں کی مشیت بچوں سے زیادہ نہیں ہے، ان لوگوں کے سامنے وہ کتنے پست اور کوتاہ ہیں ہیں جیسی بات ہے جو آفتاب سے بھی زیادہ روشن ہے۔

## عقبہ (۲۲)

### شیخ علاء الدولہ سمنانی کا مسلک

فاطر و مفسر کے موطن اور یافت کے محل و مقام میں جو فرق ہے، اس کی وجہ سے یکے کے حکم و اثر دوسرے سے جو مختلف ہو گئے ہیں جن لوگوں کے نزدیک اس واقعہ نے اتنی اہمیت حاصل کی کہ اس کی بنیاد قرار دے کر مفسر (مخلوق) کے لئے ایسی جدا گانہ ذات کے اثبات کے وہ درپے ہو گئے جو فاطر کی ذات سے بالکل جدا اور غیر ہے، اکابر صوفیہ کی ایک مختصر سی فہمی نے اسی مسلک کو اختیار کیا ہے، چونکہ متوسط درجہ کی فہم و فراست رکھنے والوں کے لئے اور ان لوگوں کے لئے جن کی رسائی مشاہدہ کی بلندیوں تک نہیں ہوتی ہے، ان کے مذاق کے مطابق یہ بات تھی اس لئے انہوں نے اسے مان بھی لیا، ان ہی شہود یہ غمخیز یہ لوگوں کا نام "شہود یہ غمخیز یہ" رکھا گیا ہے۔

ارباب تحقیق کا خیال ہے کہ "عینیہ" والے جیسے سکرانہ نشہ میں مبتلا سمجھے جاتے ہیں، اسی طرح "شہود یہ غمخیز" کی یہ بات بھی سکرانی کی کیفیت کا نتیجہ ہے۔

فرق دونوں میں صرف یہ ہے کہ عینیہ والوں پر تو اتحاد کے "ناروا احکام مستولی ہو گئے" (اسی لئے غیرت کا پہلو ان کی نگاہوں سے اوجھل ہو گیا اور خالق و مخلوق میں جو اتحاد کا علاقہ ہے صرف وہی ان کے سامنے رہ گیا) اسی طرح "شہود یہ غمخیز" والوں پر خالق و مخلوق میں سنائرت کا جو داخلی پہلو پایا جاتا ہے اس کے احکام و آثار کو ثنی قوت سے اثر انداز ہو گئے کہ ان کے سامنے صرف غیرت ہی غیرت رہ گئی، اتحاد کا پہلو



غائب ہو گیا کچھ بھی جو واقعہ نہیں ہے کہ قیوم سے جب تک کسی اسکا فی حقیقت کا تعلق قائم نہ ہو لے  
اس کے موجود ہونے کی صورت ہی کیا ہو سکتی ہے یہ تو اسی قسم کی بات ہے کہ کسی ماہیت کے تعلق کہہ دیا  
جائے کہ تمیں دشمن سے بے گانہ رہنے کے باوجود وہ موجود نہیں کیا یہ بات کسی کی سمجھ میں آ سکتی ہے؟

## عقیدہ (۲۳)

### بعض غلط تعبیروں کی اصلاح

بعض لوگوں سے (اسی مسئلہ تو صیغہ کی تعبیروں میں) کچھ ایسے فقرے اور ایسی عبارتیں نکل پڑی ہیں جن کے  
پڑھنے سے وحشت ہوتی ہے، اور آدمی مختلف قسم کے غلط ادہام کا شکار ہو جاتا ہے، یعنی ان کے  
کلام سے کچھ ایسا سمجھا جاتا ہے کہ واجب و ممکن یا خالق و مخلوق کے درمیان وہی نسبت پائی جاتی  
ہے جو مکی کو اپنے افراد اور جزئیات سے بہتی ہے ان کے اس قسم کے اقوال مثلاً یہ کہ "حق صرف معقول  
ہے" یا یہ کہ "حق کی حیثیت وہی ہے جو جنس عالی کی ہے" یا جنس عالی نے نکھا ہے کہ "وجود کے فاعل کے لئے  
وجود سے پہلے وجود واجب نہیں ہوتا" تو یہ وجود کے قابل یعنی بہت کمالات سے وہی حال وجود کے فاعل بھی ہے  
صوفیہ کے اصول پر اگر ہم ان عبارتوں کی تاویل بھی ممکن ہے مثلاً یہ جو بھنوں نے کہا کہ "حق صرف  
معقول محض ہے" اس کا مطلب ہو سکتا ہے کہ وجود منبسط سے حق تعالیٰ کی ذات پاک اور مقدس بالا و  
برتر ہے یعنی وجود منبسط خدا کی ذات متصف نہیں ہے اور حق کو انھوں نے جنس عالی کے مماثل  
جو قرار دیا، تو اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ فعلیت کا حق وجود حق سے معمور ہے، یعنی اس کی فعلیت  
کے بعد فعلیت کا کوئی درجہ نہیں ہے گویا جنس عالی اور وجود حق میں مشابہت کی وجہ یہی ہوئی کہ تمام  
فعلیات کی اس پر انتہا ہو گئی (جیسے تمام کلیات کی انتہا جنس عالی پر ہو جاتی ہے) بہر حال جنس عالی  
سے مشابہت کی وجہ اگر کچھ ہو سکتی ہے تو یہی ہو سکتی ہے باقی جنس عالی چونکہ کلی ہوتی ہے اور ظاہر ہے کہ  
کلی کا وجود مبہم اور غیر متصل ہوتا ہے اس اعتبار سے اس کا وجود حق سے بھلا کیا تعلق ہو سکتا ہے اسی طرح  
وجود کے فاعل سے قبل جس وجود کی نفی کی گئی ہے اس سے بھی مراد وہی وجود منبسط ہی ہو سکتا ہے  
ذکر العباد باللہ حق تعالیٰ کے وجود کے حاصل کا انکار کیا گیا ہے۔

لیکن کیا کہیے کہ اہلیس کی نقیات میں سے ایک طبقہ تھا جس پر شیطان مسلط ہو گیا اور اسی  
شیطان نے ان کے خود بائیدہ خود تراشیدہ خیالات کو ان کی نگاہوں میں آراستہ و پیراستہ کر کے نمایاں

کیا اور مذکورہ بالا قسم کی مبہم محمل عبارتوں کی آڑ لے کر اپنے خیالات کو وہ اظہار کرتے گئے، یعنی علانیہ صریح الفاظ میں وہ مدعی ہوئے کہ جو دایک انتزاعی امر ہے، یعنی ایک مفہوم ہے جسے آدمی کا دماغ پیدا کرتا ہے اور یہی انتزاعی امر مجسّمہ زائعیہ (ذات) واجب کی ذات ہے، گویا ان کے اس قول کے مطابق واقع میں جو چیز موجود ہے وہ صرف یہی محسوس کائنات ہے، پھر اس محسوس ہستی کا تصویری معین و محصل جزئی شکل میں جب کیا جاتا ہے تو اسی کا نام ممکن ہو جاتا ہے اور اسی کا مبہم کلی شکل میں جب تصور کیا جائے تو وہی واجب بے مطلب بن گیا ہے کہ اپنی جزئی خصوصیتوں کے لحاظ سے یہی عالم ممکن بھی ہے اور اپنی طبیعت کی کلیت کے لحاظ سے وہی واجب بھی ہے۔

ظاہر ہے کہ یہ کافروں کا ایک پاجی گروہ بنے جو نہایتوں سے بھی بدتر بنے، ملاحظہ کے ہاتھوں کے یہ لوگ میل کچیل میں، یہود و نصاریٰ اور بت پرستوں سے بھی زیادہ گمراہ ہیں، آگ ہی ان کا بہترین ٹھکانہ ہے، ظلم کرنے والے عنقریب جان لیں گے کہ کس کر دھڑ پر پٹ کر دہرے ہوئے ہیں۔

ان بے ایمانوں نے بھی اپنا نام "وجودیہ" رکھ چھوڑا ہے، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ طبقہ وجودیہ میں جو واقعی صاحبان معرفت و شہوتیں، ان کے ساتھ ان گمراہوں کی وہی نسبت ہے جو ایک نقیض کو دوسرے نقیض سے ہوتی ہے۔

کیونکہ وہودیہ کے محققین کا صحیح مسلک تو یہ ہے کہ واقع میں جو وہ ہے وہ صرف حق تعالیٰ ہی کی ذات پاک ہے اور عالم کی حیثیت خیال کی ہے، اس کے مقابلہ میں ان باطل پرستوں کا عقیدہ تو یہ ہے کہ واقع میں صرف عالم ہی موجود ہے اور حق تعالیٰ کا وجود صرف اعتباری ہے، یعنی سوچنے والا جب سوچے تو اپنے ذہن میں اس مفہوم کو پیدا کر سکتا ہے، (گویا خدا ان کے ذہن کا ایک مخلوق بن کر رہ جاتا ہے) پھر حال محققین وہودیہ کے دعویٰ کے دونوں جزوں کے منکر ہیں۔ بخلاف دوسرے گمراہ فرقوں کے کہ اس دعویٰ کے کسی ایک شق کا وہ انکار کرتے ہیں۔

بعض لوگوں کو ان ہی گمراہوں کی تردید کرتے ہوئے یہ محجب مخالطہ واکہ مصوفیہ وہودیہ کے متعلق انھوں نے باور کر لیا ہے کہ واجب تعالیٰ کو "کلی معنی" قرار دیتے ہیں، (حالانکہ معلوم ہو چکا ہے ان پر بالکل بہتان ہے، ان لوگوں کو مخالطہ غالباً "وجودیہ" کے لفظ سے ہوا، یعنی اس گمراہ فرقہ نے بھی اپنا نام وہودیہ رکھ لیا تھا۔ اور مسلک قیومیت کے محققین مصوفیہ جو قائل ہیں دو بھی چونکہ "وجودیہ" ہی کہلاتے ہیں اس اسی اشتراک سے جو کاکھ کر ابابغہ تحقیق کی طرف ان لوگوں نے غلط بات منسوب کر دی، مثال اس کی گویا وہودیہ، کہ سامری پچھڑے کے ڈھانے والے کا نام بھی چونکہ موسیٰ تھا، اس لئے کوئی یہ دعویٰ کر رہے کہ



پھڑے کے بنانے والے العیاذ باللہ حضرت موسیٰ علیہ السلام ہی تھے، اس قسم کے مفاسد سے بچتے رہنا چاہئے اس سے غافل نہ رہنا چاہئے۔

## عقیدہ (۲۴)

### خوش اعتقادوں کی توحید

بعض لوگ جن میں فطرۃ حضرات صوفیہ کرام کے متعلق واقعی اخلاص اور حسن ظن پایا جاتا ہے، ان سے محبت اور عقیدت کا بھی جذبہ بھی ان کو اس حال میں مبتلا کر دیتا ہے، یعنی توحید کے اسرار و نکات جو حضرات صوفیہ سے منقول ہیں انہیں وہ سنتے ہیں، عقیدت کی وجہ سے خواہ سمجھ میں آئے یا نہ آئے لیکن اپنے سینوں کو ان اسرار و نکات کے لئے کھلا ہوا پاتے ہیں اور جو کچھ اس سلسلہ میں سنتے ہیں ان کے ساتھ وہ مطمئن بھی ہو جاتے ہیں لیکن توحید کے اس بحرِ ذخار میں گھسنے کا موقع براہ راست خود ان کو اس لئے میسر نہیں آتا کہ تنہی علوم کے مطالعہ میں وہ کبھی مشغول ہوئے، اور نہ کشف و شہود کی بلندیوں تک ان کو صائی نصیب ہوئی ہے نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ سنی سنائی باتوں کی حیثیت سے توحید کے ان حقائق کو وہ ماننے سے قاصر ہیں لیکن ان کی قدر و قیمت کا صحیح اندازہ ان کو نہیں ہوتا، اس لئے ان مسائل کے متعلق وہ زیادہ تر اجمال ہی پر قناعت کرتے ہیں اور یہی وجہ ہوتی کہ بعض اوقات عوام کا یہ گروہ اس محسوس عالم اور اس کی کوئی کثرت کا انکار کرنے لگتا ہے اور اپنے نزدیک یہ باور کئے رہتا ہے کہ کثرت کا یہ شامشا جو نظر آ رہا ہے یہ صرف نظر کا دھوکہ اور احساس کی غلطی کا نتیجہ ہے۔

مگر ظاہر ہے کہ ان لوگوں کی یہ باتیں صرف سفسطہ و محض مغالطہ پر مبنی ہیں، درحقیقت یہ ان لوگوں کے مسلک کو قبول کر لیتا ہے جنہیں اصطلاحاً عنادیہ کہتے ہیں، یعنی جن کے نزدیک جو کچھ بھی نظر آ رہا ہے وہ وہ کچھ نہیں ہے، حتیٰ کہ خود بھی کچھ نہیں ہیں جو کچھ وہ بول رہے ہیں وہ بھی کچھ نہیں ہے۔

بہر حال عوام کے اس خوش اعتقاد گروہ کی عقیدت و محبت جو حضرات صوفیہ سے پر رکھتے ہیں اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا، لیکن اپنی عقیدت و محبت کی بنیاد پر اس خیال کو اپنے اندر انھوں نے قائم کر لیا ہے یعنی عالم اور اس کی کثرتوں کو صرف نظر و حس کا مغالطہ اور دھوکہ قرار دیتا ہے ایک غلط عقیدہ ہے بلکہ وہ ایک کنارے پر کھڑے ہوئے ہیں جس کے متعلق ڈر ہے کہ کہیں گرنہ پڑے، یعنی شریعت و کثرت ہی کے قوانین پر مبنی ہے اس کے انکار کی جرات خدا نخواستہ ان میں نہ پایا ہو جائے جس کے بعد





کسی چیز کو کسی قسم کی کوئی نسبت اس کی ہرگز خیال و قیاس و گمان رہم والی ذات سے حاصل نہیں ہو سکتی۔  
 لازماً جس کی وجہ سے لاہوت کے متعلق مدعیہ کہنا درست ہے کہ وہ خارج میں یا خارجیات میں پایا جاتا  
 ہے اور نہ ہی کہا جاسکتا ہے کہ کسی شے میں اس کا ظہور ہو رہا ہے یا عالم کی کسی شے سے اس کی ذات تصنعاً  
 یا کسی کو اس کی ذات تک رسائی حاصل ہو سکتی ہے یا عالم کی کوئی شے خدا کی ذات کا کامل عنوان یا نشان  
 یا پتہ بن سکتی ہے۔

آخر سوچنے کی بات ہے کہ (ہمارے خیالی مخلوقات جنہیں ہم اپنی خیالی قوت سے پیدا کرتے ہیں)  
 کیا ان کے بس کی بات ہے کہ خیال سے باہر اسی وجود کے ساتھ جو چیزیں موجود ہیں ان میں کسی چیز کو وہ  
 دریافت کرے یا اس کے بھی کوئی سنے ہو سکتے ہیں کہ دنیاوی صورتیں جس خیالی قوت سے پیدا کی جاتی ہیں  
 ان ہی خیالی صورتوں میں خود خیال کی یہ قوت پائی جائے (پس اسی پر قیاس کرنا چاہئے کہ خدا جو عالم کائنات  
 ہے وہ اس عالم کے اندر کیسے پایا جاسکتا ہے یا آئینہ کے متعلق یہ کیسے کہا جاسکتا ہے کہ جو صورتیں آئینہ میں  
 نظر آتی ہیں ان ہی صورتوں میں خود آئینہ پایا جاتا ہے) خالق قیوم اور اس کے مخلوقات کی باہمی نسبت کو  
 سمجھاتے ہوئے ایسی بات جو حقیقت سے ایک حد تک قریب ہو سکتی ہے وہ یہی ہے کہ خارج میں جو  
 چیزیں پائی جاتی ہیں اور جن چیزوں کا ان خارجی حقائق سے تعلق ہے یعنی خارجیات دونوں کے متعلق  
 یہ کہا جائے کہ لاہوت میں وہی پائی جاتی ہیں، گویا لاہوت یعنی (خدا کی ذات کی حیثیت ان خارجی  
 مخلوقات کے لحاظ سے) ظرف کی ہے لیکن یحییٰ کے خود ظرفیت کا یہ علاقہ اس قسم کا عداوت نہیں ہے (جو کسی  
 جسمانی ظرف و مفروض میں ہوا کرتا ہے بلکہ یہ ایک قسم کی مقدس ظرفیت ہے جیسے اپنے خیالی مخلوقات کے  
 متعلق ہم کہہ سکتے ہیں اور کہتے ہیں کہ وہ ہمارے خیال میں پائے جاتے ہیں یا آئینہ میں جو صورتیں نظر آتی ہیں  
 ان کے متعلق بھی کہتے ہیں کہ وہ آئینہ میں پائی جاتی ہیں یا مہلوم کے متعلق کہتے ہیں کہ وہ ذہن میں ہیں اس  
 پر کبھی اسی طرح خالق قیوم کے مخلوقات کے متعلق ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ اپنے اسی قیوم میں پائی جا رہی ہیں  
 کچھ بھی ہو لاہوت ایک ایسی وسعت رکھنے والی ذات ہے جس کی کرسی میں آسمان اور زمین سمائی ہوئی ہے  
 ہر چیز کو وہی محیط ہے لیکن اس کی ذات کا تو کوئی کیا احاطہ کر سکتا ہے اس کے علم کے کسی اور ذریعہ کا  
 بھی کوئی خیال نہیں کر سکتا اصل واقعہ تو یہی ہے باقی سلف صالح کے اس قسم کی باتیں نقل کی گئی ہیں  
 یعنی ان میں سے بعضوں نے کہا کہ ان کو خدا ہر چیز میں نظر آیا یا مختلف اوقات میں وہ فلاں فلاں صورتوں میں

۱۔ مصنف نے اس موقع پر قرآنی آیات "وَمِنَ اللَّحْمِ مِثْلَهُ لَمْ يَكُنْ لَكَ فِيهِ نَفْسٌ مِّنْ لَّحْمٍ" اور "وَلَا يَحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِ اللَّهِ" اقتباسات کو اپنے کلام میں داخل کر دیا ہے ان ہی کا ترجمہ کر دیا گیا ہے۔ ۱۱

ان کے سامنے ظاہر ہوا تو ان قواں کا مطلب یا تو یہ ہو سکتا ہے کہ (خالق و مخلوق میں معیت کی جو مقدس نسبت پائی جاتی ہے) اسی معیت کی بطور کنائے کی انہوں نے مذکورہ بالا تعبیر کی ہے یعنی مطلب یہ بیان کیا جائے کہ ہر چیز کو انہوں نے دیکھا کہ خدا ہی سے موجود ہے اور خدا کے ساتھ موجود ہے خدا ہی میں موجود ہے اور یہ کہ خدا ہی سے خدا کے ساتھ خدا میں ہو کر فلان چیز فلان صورت میں ان کے سامنے فلان مقام میں ظہر ہوئی اور یہ اسی قسم کی بات ہے جیسے کوئی کہے کہ میں نے آئینہ کو شہبہ میں اور شہبہ کے ساتھ دیکھا، مطلب حالانکہ اس کا یہی ہے کہ دیکھنے والے نے ہر صورت کی شہبہ کو آئینے میں دیکھا اور آئینہ کے ساتھ دیکھا، تو ہر حال سلف کے ان اقوال کی یا تو یہ تاویل کی جائے یا کہا جائے کہ جس چیز کے دیکھنے کا دعویٰ ان قول میں کیا گیا ہے اس سے مراد لاہوت نہیں ہے، بلکہ وجود منبسط ہے، چاہے کہ اس نکتے کو اچھی طرح محفوظ کرو، ورنہ لوگوں میں نہ بنو جو شلوک و ضہبات میں مبتلا ہیں۔

اسلام لاہوت (ذات حق) کو اپنے مخلوقات کے ساتھ قرب کی نسبت ایک اور اعتبار سے بھی حاصل ہوتی ہے یعنی تجلیات والا قرب حق تعالیٰ کے متعلق جو کہا گیا ہے کہ وہ عرش پر ہے یا یہ کہ آدمی اور آدمی کی جان کے درمیان وہ (خدا) حائل ہو جاتا ہے یا یہ کہ نمازی اور نمازی کے قبلہ کے بیچ میں وہ (خدا) موجود رہتا ہے (قرآن و حدیث میں یہ باتیں جو آئی ہیں) ان کا تعلق درحقیقت تجلیات ہی کے باب سے ہے اور تجلیات کا مسئلہ الگ مسئلہ ہے کچھ پیسز اس سلسلہ کی آئندہ بیان کی جائیں گی۔

## عقبہ (۲۶)

### ابداع و خلق و تدبیر و تدلی

”مخلوقات کے ساتھ خالق کے گونا گوں تعلقات و روابط کی تشریح“

خارج و خارجیات میں اور لاہوت (یعنی خالق قیوم) میں مختلف رنگ کی مستحکم نسبتیں پائی جاتی ہیں (بالفاظ دیگر یوں سمجھو کہ خالق اور اس کے مخلوقات کے درمیان جو رشتے اور روابط ہیں سچ کو یہ ہے کہ

ملہ کوئی کے ذہن سے باہر کائنات کا جو مسئلہ پایا جاتا ہے ان میں نہ چیزیں ہیں ایک تو وجود منبسط یا نفس علیہ جس کی مشیت گویا اشیا کائنات کے حساب سے ملتا ہے کی ہوتا اور وہ سب وہ چیزیں جن کا نظیر سہی وجود منبسط کے مختلف صورتوں میں نباتات، جمادات وغیرہ کی شکل میں ہوتا ہے، مصنف وجود منبسط کو خارج کے نام سے وجود منبسط کے مظاہر کو خارجیات کے نام سے منسوب کرتے ہیں ۱۲



ن کو نہ کوئی شمار کر سکتا ہے اور نہ گن سکتا ہے (اپنے مخلوقات میں) وہ جس جس قسم کے نت نئے تصرفات کرتا رہتا ہے اور انہیں جس طرح وہ ادسا بدلتا رہتا ہے ان کو دیکھ کر خدا کی عظمت و جلال کا اندازہ ہوتا ہے ان میں ہر بات دلالت کرتی ہے (کہ اس عالم کا ناظم کن کمالات سے موصوف ہے)

تاہم ان روابط و نسبتوں کو جو خالق اور اس کے مخلوقات میں پائی جاتی ہیں مندرجہ ذیل حصارِ مدول میں تقسیم کر کے انہیں منضبط کیا جاسکتا ہے پہلی قسم تو ان نسبتوں کی وہ ہے جس کی تعبیر قیومت کے لحاظ سے کی جاتی ہے (یعنی ساری مخلوقات کی) قیوم خالق کی ذات مبارک ہے لیکن دونوں کے وجود کا موطن اور محل و مقام ایک نہیں ہے خالق کے اسی فعل کو ابدائے کہتے ہیں ظاہر ہے کہ مخلوقات کے ساتھ خالق کی یہ ایسی نسبت ہے جو ماریے خارج اور خارجیات کو مادی ہے اور ساری موجودات حق تعالیٰ سے یہی نسبت رکھتے ہیں باقی "قیومی نسبت" کا کیا مطلب ہے اسی کا مفصل جواب گذشتہ اوراق میں دیا جا چکا ہے۔

دوسری نسبت جو خالق و مخلوق میں پائی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ تمام امکانی حقائق کو خالق ہی بناتا ہے اور ان کے ظلال کو وہی پیدا کرتا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ وجود منبسط کو کسی خاص مظہر میں وہی ظاہر کرتا ہے (یعنی وجود منبسط کے کسی حصہ کو نباتات کا، کسی حصہ کو حشرات کا، کسی حصہ کو حیوانات کا مثلاً مظہر بنانا رہتا ہے اور نفس کلیہ وجود منبسط ہی کی دوسری تعبیر ہے) اطلاق کے مرتبے سے ہر ایک کسی خاص مخلوق کے قالب میں اس کو تنزل عطا فرماتا ہے (اور یہ جو میں نے کہا کہ خالق مخلوق کو بنایا اور اس میں کمال کیا ہے اس بنانے اور حمل سے احوال آتی مراد نہیں ہے (یعنی امکانی حقائق کے کسی ظل کو وجود منبسط یا نفس کلیہ میں دفعہ پیدا کرنا) حمل سے اس وقت یہ مقصود نہیں ہے بلکہ ظلال میں بعد وجود منبسط میں ظلال کی پیدائش کے بعد جو تعلق پیدا ہو جاتا ہے) اس تعلق کو خالق قیوم مسلسل اپنی قیومی قوت سے جو باقی رکھتا ہے یا یوں کہو کہ ظلال کی پیدائش کے بعد (وجود منبسط اور امکانی حقائق میں جو ربط پیدا ہو جاتا ہے اس ربط کو

مثلاً اس کا ذکر کریں چپے بیچ چپے ہے کہ بخار (بڑھی) جب کسی کرسی کو بناتا ہے تو پہلے کرسی کی صورت کا ایک خاکہ ذہن میں قائم کرنا چاہیے اور اسی ذہنی یا خیالی خاکے کے مطابق لکڑی کے کسی حصہ پر تراش و تراش کے عمل سے محسوس صورت کو پیدا کرتا ہے اس وقت بخار کے اس خاکے کی حیثیت مکانی حقائق کی ہے اور خدج میں کرسی کی جو ہیئت لکڑی کے خاص حصہ پر طوری ہوئی اس کو نقل کچھنے اب ظاہر ہے کہ لکڑی کے ساتھ کرسی کی خارجی ہیئت کا یہی تعلق قائم کر دیتا ہے اور کرسی کی اسی خارجی صورت جسے نقلی صورت کہتے ہیں اس کے واسطے سے کرسی کے ذہنی خاکے کا بھی لکڑی کے اس خاص حصے سے تعلق پیدا ہو جاتا ہے یعنی کہا جاتا ہے کہ بخار جس کرسی کو بنانا چاہتا تھا وہی لکڑی کے اس خاص حصے سے کرسی کی خارجی صورت یعنی ظل کا یہی فعلی لکڑی سے قائم ہو جاتا ہے اور کرسی کے ذہنی خاکے کا بھی اس سے فعلی تعلق پیدا ہو جاتا ہے قیوم دونوں کی قیومت کا کام انہماک دینا ہے ۱۲۔





میں وجود منبسط ایک ظہور سے منتقل ہو کر دوسرے ظہور کا رنگ اختیار کرتا ہے۔ ٹھیک سونے والے مینڈیل جیسے دیکھتے ہیں کہ ان کے سامنے ایک مادے کے بعد دوسرا حادثہ اور دوسرے کے بعد تیسرا حادثہ پیش آ رہا ہے اور صورتوں کے بعد صورتیں ظاہر ہو رہی ہیں (خالق و مخلوق کے درمیان مذکورہ بالا نسبتوں کے سوا تیسری نسبت یہ پائی جاتی ہے کہ کائنات کی شکل میں ظلال کا جو نظام یہاں قائم ہے اس نظام کو ایک بہترین و کامل ترین نظام کی شکل میں باقی رکھنے اور چلاتے رہنے کے لئے خالق قیوم کی طرف سے جو کاروائیاں عمل میں آتی ہیں، یعنی ظلال کے اقتضاؤں کو مکمل کرنے کے لئے جو باتیں بڑھائی جاتی ہیں اور جن چیزوں سے ان کی تکمیل میں مدد ملتی ہو، ان کو قوی کرنا اور ان کی مخالف اسباب کو کمزور کرنا یا سرے سے ان کو مٹا دینا۔ (اسی طرح نقصان رساں امور) کے اسباب کو گھٹانا اور جن چیزوں سے ان کے ازالہ میں مدد ملتی ہو، ان کو بڑھانا (الغرض ان ہی گونا گوں کاروائیوں سے ایک جمیل و مناسب و موزوں نظام کو پیدا کرنا) یہی تیسری نسبت ہے جو خالق و مخلوق میں پائی جاتی ہے، ٹھیک اس کی مثال ایسی سمجھو کہ کسی عویں و عرضی فرش پر رنگ ریزی یا نقاش مختلف نقوش کو قائم کرنا چاہتا ہے اس وقت وہ مختلف رنگوں سے کام لیتا ہے کبھی تو وہ چھوٹی چھوٹی بوٹیاں بناتا ہے اور کبھی کبھی بڑے بڑے نقوش کو نمایاں کرتا ہے کبھی سیاہ رنگ ان نقوش میں بھرتا ہے کبھی سرخ کبھی حد سے زیادہ سیاہ رنگ سے کسی چیز کو بناتا ہے اور کسی جگہ صرف ہلکے سے رنگ کو کافی سمجھتا ہے کہیں ضرورت شروع اور تیز لاں رنگ کی محسوس کرتا ہے کسی جگہ دھیمے رنگ سے کام لیتا ہے (اسی پر خالق قیوم کی اس تیسری نسبت کو قیاس کرو جو اس میں اور اس کے مخلوقات میں پائی جاتی ہے)۔

باقی نظام کائنات کے اس حسن و تناسب کا صحیح ادراک لوگوں کو جو نہیں ہو رہا ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مجموعی طور پر کائنات اپنے تمام اجزاء اور طبقات کے ساتھ ہمارے سامنے نہیں ہے (درجہ سب کچھ اگر ہمارے سامنے ہوتا) تو وہی چیزیں جو بری اور بد صورت معلوم ہو رہی ہیں، ان کو ان چیزوں کے ساتھ جو ذکر جن میں حسن و کمال پایا جاتا ہے، ہم پاتے کہ دونوں کے باہمی اجتماع سے کتنا عجیب و غریب حسن ہمارے سامنے جلوہ پرداز ہوا ہے اور دونوں میں کتنا موزوں ترین تناسب پایا جاتا ہے (مخلوقات میں خالق قیوم کی طرف سے یہ کاروبار جو جاری ہے) اسی تصرف کی اصطلاحی تعبیر "تدبیر" لفظ سے کی جاتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ہستی کی اس بساط کے حسن اور رونق کی قیومیت بھی اسی نسبت کا مال ہے اس کاروبار کے سلسلے میں خالق قیوم کی عنایت کا پہلا تعلق کائنات کے شخص اکبر سے ہوتا ہے (یعنی مجموعی حیثیت سے عالم کا ایک شخص وجود ہے وہی پیش نظر ہوتا ہے، پھر تفصیلی طور پر اسی عنایت کا تعلق ہر ہر عالم مثلاً

ارواح مثال اور عالم اجسام در عالم اجسام کے مختلف بقعات بساط طوہر امید سے ہوتا ہے پھر ہر ہر  
 نوع اور ہر ہر صنف اور ہر ہر قوم ہر ہر ملت ہر ہر ہر ہر گھر اور خاندان بانا خیر ہر شخص سے اس کا تعلق قائم  
 ہوتا ہے (خالق و مخلوق کے درمیان) چوتھی نسبت جبر پائی جاتی ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ بعض موجودات  
 کو حق تعالیٰ خود اپنی ذات کا عنوان یا نشان بہ قرار دے دیتے ہیں (ذات حق) تک راہ نمائی و ہدایت کی  
 راہ بھی نسبت ہوتی ہے اس تک رسائی حاصل کرنے کے راستے بھی ہیں ان ہی کو تجلیات کے نام سے  
 موسوم کرتے ہیں حق تعالیٰ کے اس تصرف کا نام تبدیلی ہے۔

بہر حال ابداء و خلق محدود و مبدی یہ پیارا گناہ کمالات میں جن میں ترتیب پائی جاتی ہے اور ان میں  
 ایک دوسرے پر مبنی ہوتا ہے سورۃ کا دہرہ مادے پر مبنی ہوتا ہے اور ان کمالات میں سے بعض کمال دوسرے  
 کمال کی راہ اسی طرح درست کرتا ہے جیسے معدوم کی راہ تیب کر رہا ہے

لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ کسی چیز کو گریبے کمالات نے پیدا کر کے استواری بخشی ہو تو جس کمال کا  
 درجہ ان کے بعد ہے اور ان پہلے کمالات کی بنیاد پر پیدا ہو جانے والی چیزوں کو ناپید کر دیا ہے ایسا نہیں  
 ہوتا البتہ بعد از کمال اپنے سے پہلے کمالات کے آثار کو درست کر دیا ہے اس کو مثال سے یوں سمجھو کہ  
 خلق اور تدبیر کے کمال کی بنیاد پر جہاں دوسرے مخلوقات پیدا ہوئے وہیں شیا طین و رد جاحلہ و اباسہ  
 بھی پیدا ہوئے پھر مبدی و کمال نے حضرات انبیاء علیہم السلام کو پیدا کیا لیکن ظاہر ہے کہ پیغمبروں  
 اور اولادوں کی پیدائش کے بعد دنیا سے شیا طین یا اباسہ و جاحلہ کا ساتھ نہیں ہوگا البتہ گمراہ کرنے اور  
 لوگوں کو بھٹکانے کے جو ذرائع وہ اختیار کرتے تھے ان ذرائع کا ازالہ چوتھے کمال کے مظاہر سے ہوا غفلت  
 و افواہ کے سوراخ بند ہو گئے درحقیقت اس باب کی یہ ایک بڑی طویل بحث ہے افضل المتقین

۱۔ قرآنی آیت "خلق فتوحی سے یہ مدح شاہ ولی اللہ نے خانی سے "مندی" کے لئے چھپنے کے ہیں گویا حق تعالیٰ اپنے بند مقام  
 میں سے اپنے لئے بندوں کی طرف بھیجتے ہیں ۲۔ اس مصلحت کی تشریح پہلے ہی کہیں گزری ہے کسی چیز کی پیدائش کی  
 صلاحیت جن چیزوں سے پیدا ہوتی ہے یہ ان ہی کو اس پیدا ہونے والی سے اس کے مددات قرار دیتے ہیں جیسے اندھے کی صلاحیتیں  
 بچے کی پیدائش کے مددات ہوتے ہیں ۱۲۔ اسے وجہ توجہ ہر ہے کہ جان کے عطا کیے جاتے ہیں اور اباسہ جس کے عطف کی جاتی ہے  
 قدرتی قوانین پر عمل شدہ واقعات کو حق تعالیٰ سے منسوب کا فہم بنانا یہ جائزیت کی خصوصیت ہے ایسے ابدال میں کہ خبر  
 مذہب میں ہوتی جاتی ہے وہ مردوں کو زندہ کر کے یہ حسب و احوال بنو و است بارش پرانے اور مساف کو قریب قریب کے درجہ تک پہنچانے  
 کی مدد تک کی قدر کا مالک ہوتا ہے لیکن یہی کو حق تعالیٰ سے انحراف و طغیانی کا ذریعہ بنائے گا موجودہ عرب تمدن میں خصوصیت  
 بہت نمایاں ہے اسی طرح خدا کے قانون کو غلط سمجھاتے ہوئے اپنی نفس کی نفس کی سب سے بڑی خصوصیت ہے کہ وہ خود کو  
 سے انکار کرتے ہوئے اس سے اس خصوصیت کا اظہار کیا تھا کہ خدا کا نام تو عطا تو یہ اصل تو نہیں تھا کہ عطا تو یہ اس کا نام  
 ہی جتنا اس زمانہ میں ہوتا ہے اس سے پہلے کسی نہیں ہوا اس لئے



(شاہ ولی اللہ) نے اس کی تفصیل جیسی کہ چاہئے کی ہے اور شاید اس سے زیادہ سیر حاصل بحث سس  
مسد کے متعلق ممکن بھی نہیں وہی اس مسد کی ایسی تشریح و تفصیل کے حقدار بھی ہیں خدا نے ان باتوں کے لئے ان کو  
اپنے اقران و معاصرین اور ہم جنسوں کے درمیان چین لیا تھا جو اس مسد کی تفصیلی آگاہی کا شوق رکھتے ہوں  
ان کو چاہئے کہ ان کی دینے، فضل محققین کی کتابوں اور ان کے ہم چشموں کی کتابوں کی طرف رجوع کریں  
موازنہ کے بعد ان پر ظاہر ہوگا کہ (شاہ ولی اللہ) کو ان کے اقران کے درمیان کس قسم کی خصوصیت سے  
مستفاد قرار دیا گیا ہے۔

## عقبہ (۲۷)

ہم فرض کرتے ہیں کہ ایک حکیم (سائنسٹ) سائنسدان ہے ایسا حکیم کہ جس صنعت میں اسے مہارت  
حاصل ہے اس صنعت کا کوئی ماہر اس حکیم سے پہلے نہیں گذرا ہے اور اس صنعت میں جن آلات سے  
کام لیا جاتا ہے یہ آلات بھی اس حکیم سے پہلے نہیں پائے جاتے تھے اب اسی حکیم کے متعلق یہ فرض کرو  
کہ خود اپنے ذاتی سوچ بچار غور و فکر سے اس نے چند آہنی اوزار تیار کئے، اور دل میں اس نے طے کیا کہ لوہے  
سے ایسی چیزیں بناؤں گا جن کی شکل تو ایسی ہوگی، اور لازم ان کے ایسے ہوں گے، آثار ان کے یہوں گے  
اور مقصد ان کے بنانے کا یہ ہوگا، مادہ ان کا فلاں چیز ہوگی، اور صورت اس کی فلاں طرح کی ہوگی، ان  
میں سے فلاں کا نام تلوار ہوگا، اور فلاں کا نیزہ، اسی طرح (لوہے اور لکڑی) سے ایک چیز بناؤں گا جس کا  
نام تخت ہوگا، بہر حال ان باتوں کو طے کر کے اب وہ لوہے کا ایک ٹکڑا لیتا ہے اور اپنی سوچی ہوئی تجویزوں  
کے مطابق اس ٹکڑے پر عمل کرتا ہے، یا لکڑی کا ایک حصہ لیتا ہے، اور اس کے ساتھ کاروائی شروع کر دیتا ہے  
الغرض اپنے سلیقہ اور ملکہ کی راہ نمائی میں وہ کام کرتا رہتا ہے تاہم کہ جن چیزوں کے بنانے کا اس نے  
ارادہ کیا تھا وہ واقعی بن کر تیار ہو گئیں، تجویزیں اس نے فرض کی تھیں، انہوں نے واقعہ کا قالب اختیار کر لیا،  
الغرض جن آثار و لوازم مقاصد غایات پر اب تک پہنچے ہوئے تھے اس کی عملی جدوجہد لے ان سے  
ان پہلوں کو اٹھا لیا، اور اس کی ساری سوچی ہوئی تجویزیں مندر شہود پر جلوہ گر ہو گئیں، گویا لایکاوات و انکشافات  
کی دہلیزیں اور کنواریاں اس حکیم کے نہاں خانہ ذل میں جو مستور تھیں ان کے چہروں سے نقاب ہٹ گئی،  
وہ کورہ بالا مثال کو سامنے رکھتے ہوئے سوچا کہ اس تلوار کی ماہیت کو لوہے سے تو یہ نسبت ہوگی کہ اپنے پائے  
جانے میں وہ خود بھی اور اس کے جو آثار و کثات کرنے چکے وغیرہ کے، اب تک صرف قوت و استعداد کے گڑھے  
میں، بے ہمت تھے، وہ بھی اپنے ظہور میں اس لوہے کے محتاج ہیں بہر حال تلوار کے ان آثار و لوازم کے متعلق

میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ تلوار کی ماہیت کے لئے بذات خود ان آثار و لوازم کا ضرورت ثبوت اس کا محتاج نہیں ہے کہ لوہے کے قالب میں تلوار جلوہ گر ہو اسی طرح جن خصوصیتوں کی وجہ سے تلوار نیزے اور چھری سے ممتاز ہوتی ہے اور ایک چیز بھی جاتی ہے اس اعتبار کے لئے بھی اس کی ضرورت نہیں کہ تلوار کی ماہیت کا لوہے سے تعلق ہو بلکہ گویا یہ سمجھنا چاہیے کہ تلوار لوہے کے قالب کو اختیار کر کے جب موجود ہوتی ہے اور پائی جاتی ہے تو اس کے وجود کے اس مرتبہ کا ان آثار و لوازم کے ثبوت کے مرتبہ سے قریب قریب وہی تعلق ہوا ہے جو کسی حکایت کو محکمٰی عنہ سے ہوتا ہے۔ اسی لئے تو اس تلوار کی زیادہ تعریف کی جاتی ہے جو مرتبہ ثبوت اقتضا کے مطابق بن کر تیار ہوتی ہے دینے بنانے والے نے جن خصوصیتوں کو اپنے دل میں تلوار کے لئے ثابت کیا تھا ان ہی خصوصیتوں کا ظہور تلوار کے موجود ہونے کے بعد جب ہوتا ہے تو اس تلوار کی تعریف کی جاتی ہے اور جب ان کے مطابق نہیں ترقی تو ایسی تلوار اچھی نہیں سمجھی جاتا اور یہ ہر بات ہے کہ مرتبہ ثبوت کے اقتضاؤں کے مطابق مصنوعات کا موجود کرنا اس کا تعلق بنانے والے کے حسن سلیقہ اور مہارت پر موقوف ہے غلام یہ ہے کہ موجود ہونے کا جو مرتبہ (ان مصنوعات) کا ہوتا ہے۔

اس مرتبہ کے متعلق یہ ماننا ناگزیر ہے کہ اس تعلق (مرتبہ ثبوت سے) وہی ہوگی جو کسی شے کو اپنے اصل نمونہ سے ہونا جس کی مطابقت اور عدم مطابقت پر اس شے کی تعریف یا مذمت مبنی ہوتی ہے اگر یہ بات نہ ہوتی تو آخر اس قسم کے مصنوعات جیسے تلوار ہی ہے اس کی تعریف اور مذمت کے سنی ہی کیا ہو سکتے ہیں اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ ان مصنوعات کا صحیح طور پر تیار ہونا اور بننا بنانے والوں کے حسن سلیقہ اور مہارت پر موقوف ہے یہ بھی ایک لغو بات ہو جائے گی۔

(خیر گفتار اس تلوار کے متعلق ہو رہی تھی جو لوہے کے قالب میں جلوہ گر ہو کر موجود ہوتی ہے کہ اس کو لوہے سے بھی نسبت ہوتی ہے نیز اسی تلوار کو خود حکیم کے ذہن سے بھی ایک نسبت ہوگی یعنی تلوار کی جو صورت تعلی حکیم کے ذہن پر تلوار کے انکشاف کا ذریعہ ہی صورت مبنی اسی طرح تلوار کی ماہیت کو اس کی اس صورت سے بھی ایک نسبت ہوگی یعنی تلوار کی ماہیت دو سری چیزوں (مثلاً چھری نیزے وغیرہ سے) ممتاز ہوئی تو

لے کر یہ کھڑا ہوا تھا اس کو کھڑا بجا دیکھ کر کہنے والے نے کہا کہ ذیہ کھڑ ہے تو کہنے والے کے اس قول کا نام حکایت ہے یعنی ایک واقعہ کی وہ خبر دے رہا ہے یعنی اس واقعہ کی حکایت کر رہا ہے اور ذیہ کے کھڑے ہونے کا واقعہ اسی کو فکری منہ کہتے ہیں یعنی اسی واقعہ کی حکایت کی گئی۔ دیکھ کر یہ بھی گئی اسی طرح تلوار جب بن کر تیار ہو جاتی ہے یعنی دیکھا قالب اختیار کر لیتی ہے تو گویا بنانے والے کے دل میں تلوار کی جو صورت سوچنی ہوئی تھی اور جن خصوصیتوں کے پیرائے کا تلوار میں اس نے ارادہ کیا تھا اسی کی حکایت اور نقل بہرہ پائی جانے والی تلوار کر رہی ہے پس تلوار کے وجود کا مرتبہ گویا حکایت کا مرتبہ ہوا اور ثبوت کا مرتبہ فکری عنہ کا ہے ۱۲ - مرتبہ ۱۰



ایسی صورت کی وجہ سے ممتاز ہوتی ہے حال اپنے اس امتیاز میں بھی ماہیت کی صورت کی محتاج ہوتی ہے اور جنہاں آثار کا تعلق تلوار سے ہے اُن آثار کی چھری اور نیزے میں وہ آثار اور وہ خصوصیتیں نہیں پائی جاتیں ان آثار کا تعلق بھی تلوار کی ماہیت سے اسی صورت کی راہ سے پیدا ہوتا ہے جس کے معنی یہی ہیں کہ تلوار خود تلوار ہونے میں اپنے خود اس کے لئے دوسری چیز جو ثابت نہیں ہوتی بلکہ خود ہی کے لئے اس کی ذات کی ثبوت اس ثبوت میں بھی وہ اپنی اسی صورت کی محتاج ہوتی ہے۔

ماہیت کے لئے خود اس کی اپنی ذات کو ثابت کرنے کے لئے جیسے اس صورت کی احتیاج ہوتی ہے اسی طرح بلکہ اسی احتیاج سے سمجھنا چاہئے کہ صورت کی ذات ماہیت اپنے لوازم کے ثبوت میں بھی محتاج ہوتی ہے۔

اب اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ (مثلاً تلوار کی ماہیت کی) صورت کوئی ایسی چیز ہوتی جو بذات خود قائم ہو اور اپنی ذات کا استیلاء ہی ہو تو یہ ماننا پڑے گا کہ اس صورت کو اپنی ذات کا تو علم حاصل ہے اسی علم کے ضمن میں اپنی ماہیت کا علم بھی اس کو حاصل ہو گا یعنی صورت اپنی ذات کو جو جانے کی ہی اپنی ذات کا جاننا اس ماہیت کا جاننا بھی ہو گا۔ اور تلوار کی ماہیت کا نیزے یا چھری کی ماہیت سے امتیاز ہونے کی وجہ چونکہ یہی صورت تھی اس لئے سمجھنا چاہئے کہ ماہیت کے اس ضمنی علم کا مطلب یہ ہو گا کہ اپنے اعتبار سے ماہیت کو اسی صورت کی وجہ سے جو امتیاز حاصل ہے اسی امتیاز کا عدم صورت کو حاصل ہوا اور اس بات کا علم حاصل ہوا کہ ماہیت کو اپنے لوازم سے تعلق ہی صورت کی راہ سے پیدا ہوتا ہے۔

بہر حال صورت کی ذات تلوار کی ماہیت اپنے ثبوت میں محتاج ہوتی ہے جیسے اپنے اپنے جانے اور موجود ہونے میں وہ لوہے کی محتاج ہے (ان تمام مباحث کا خلاصہ یہ نکلا کہ بنانے سے پہلے حکیم کو تلوار کا جو علم حاصل ہوتا ہے) تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ حکیم کے علم کا براہ راست جس چیز سے تعلق پیدا ہوتا ہے یعنی جو چیز اس کی بالذات معلوم ہوتی ہے درحقیقت حکیم سے وہی بذات خود وہ صادر بھی ہوتی ہے اور جن آثار اور خصوصیتوں کا اس صورت سے تعلق پیدا ہوتا ہے یہ بات بھی حکیم ہی سے صادر ہوتی ہے کہ بالذات نہیں بلکہ بالعرض صورت کے واسطے سے اس صدمہ کا تعلق حکیم سے قائم ہے، لیکن حکیم سے صورت اور صورت کے آثار کے صدور کی نوعیت اسی ہوتی ہے کہ احکام و آثار کے لحاظ سے زیادہ وجود صادر ہونے کے باوجود کسی قسم کا امتیاز صادر و مصدر میں نہیں ہوتا (یعنی جو چیز صادر ہوئی اور جس سے صادر ہوئی دونوں میں کسی قسم کا بافعل امتیاز اس مرتبہ میں نہیں ہوتا البتہ صرف ممتاز ہونے کی صلاحیت اور قوت پائی جاتی ہے گویا صادر ہونے کی یہ کیفیت ایک متصل کیفیت ہے جسے ہم مادی چیزوں پر قیاس نہیں کر سکتے (یعنی مادی اشیاء کے

جو چیز صادر اور پیدا ہوتی ہے ان میں عدد و در کی مذکورہ بالا کیفیت کو تلاش کرنا چاہئے اس قسم کا علم جس میں معلوم کے ثبوت کا سبب اور وجہ بنی علم ہی ہو اور طلاق طور پر ہم نے اس علم کا نام علم مطلق رکھا ہے اور جو دوسروں کے علم فعلی کو ایسے معنی میں استعمال کیا ہے جو ہمارے مقرر کردہ اصطلاحی معنی کو بھی حاوی ہے اور ایسا علم جو معلوم کے ثبوت کا مبدیہ ہو یا کہ معلوم کا وجود جس علم پر موقوف و مبنی ہو اس کو بھی وہ علم فعلی کہتے ہیں ظاہر ہے کہ یہ اپنی اپنی اصطلاح ہے اور اصطلاح میں کشمکش کرنا مفہول بات ہے

## حقیقہ (۲۸)

ایسا معلوم جو صرف آخرائی اور خود تراشیدہ ہو (یعنی خارج کے اس معلوم کو حاصل نہ کیا گیا ہو بلکہ بذات خود عالم کے علم کا تعلق اس سے پیدا ہوا ہو) تو جاننا چاہئے کہ اس قسم کے معلومات کی کنہ اور حقیقت و ذات اس مفہوم کے سوا جو اس سے سمجھا جاتا ہے اور کچھ نہیں ہوتی کیونکہ ایسی حقیقت جو ذات میں پائی جاتی ہو وہ ان کو ثابت نہیں ہوتی (ہاں اگر ان کی کوئی ایسی حقیقت ہوتی ہو تو اس ذات بلاشبہ اسی حقیقت کو سامنے

لے میں دیکھ کر کہتا چاہتا ہوں اور صرف اصطلاح اور دلائل کی اصطلاح میں جو تفریق ہے اس کو مثال سے پورا بھی سمجھ سکتے ہیں مثلاً فرض کرو کہ ایک مہندس (انجینئر) کسی مکان کو تصور کرے اور اپنے تصور کے مطابق اس مکان کو بنا بھی لیتا ہے تو دوسرے لوگ نہ ہوں گے اس تصور کو جو غیرت سے پہلے اس مکان کا قائم کیا تھا علم فعلی کہہ دیں گے کیونکہ اس سے نزدیک مہندس کا یہ تصور عملی نہیں بلکہ ذہنی کائنات جس کا ایک تصور و مدعا ہے جس سے اس کا ثبوت تو ذاتی ہے اور مہندس کا علم یا تصور پیدا ہے اور جو حادۃ علم یہ ثبوت کے تیار ہو جو ذاتی ہو سوا وجہ یہ ہے کہ اس سے آخر میں چکر باس ہے کہ ممکنات کے اس علم کو لوگ فعلی کہتے ہیں اور اس کے بعد جو کچھ پہلے سے کا جو علم عالم میں پایا جاتا ہے لوگ اس کو عملی علم اس لئے کہ جو کہتے ہیں ایسا علم بہر حال اپنے کسی پیشینہ علم کا تابع ہو کر بنا ہے اور وہی علم یا ہو جائے اور ممکنات کا علم اس کا تابع ہوتا ہے مثلاً ایک سے ثبوت کے مدد کو اگر کسی تصور کرے تو اس تصور کرنے والے کے لئے یہ ناممکن ہے کہ کسی حادۃ کو جس یا منت مدد کو حقائق بنائے کسی طرف اس کے اس کی ات اس کے مدد کو اس سے پیدا کر دے بہر حال کسی مدد کا حقت ہونا اور کسی کا حقیق ہونا یا اس کا چار سے پیدا ہونا یا اس کے مدد سے اس تصور کرنے والے سے ہے ثابت شدہ ہیں بلکہ اس تصور کرنے والے کے علم کی اساس و بنیاد ہی یہی باتیں تمام ہیں یا اس تصور کرنے والے سے یہ تصور ان ہی ثابت شدہ حقائق کا تابع ہوتا ہے یہی لئے ان کو اس تصور کرنے والے کے علم کا تابع کہتے ہیں۔

لیکن بچے نے اس کے اگر تمام حادۃ کی ہمتوں کو واصلیت کیلئے مدد کو پیش نظر رکھ کر جو چاہئے تو ظاہر ہے کہ بہر عدد کی ماہیت کا مقام اور مرتبہ اسی و حد ایک ماہی کی وجہ سے نہیں ہوگا اور بہر عدد کی ماہیت اس خبر سے متاثر ہے کہ وہی کی وجہ سے ہر عدد کی حادۃ کو چار کے عدد پر جو تقدم حاصل ہے تو اس کے مدد کی کا یہ الحظ نہ بنے کیونکہ اسی ایک دو عدد سے تو یہی کی تعمیر و ترمیم ہوتی ہے یہی ہیں کی تعمیر و ترمیم کے جسے چار کی تعمیر کا کام ہے۔ نے ان پر دیا پس معلوم ہوا کہ اعداد کی ماہیتوں کے ثبوت کا سبب اور سبب واحد ہی ہے یہی ہے اسی کے دہرانے سے سبب بنتے چلے گئے ہیں اب اگر فرض کیا جائے کہ واحد کے اس عدد کو خود اپنی ذات کا علم حاصل ہے یعنی اپنی ذات کا بھی وہ خود عالم ہے اس واسطے کہ وہ اس سے جو عددی مراتب و درجین چار پیدا ہوتے ہیں ان کو بھی اسی علم کے انھن میں سے یعنی اپنی ذات کے علم کے ضمن میں وہ حادۃ ہے تو ان عددی (بقیہ حاشیہ پر صفحہ ۱۰۸ مشق)





حیثیت سے اور ایک معلوم ہونے کی حیثیت سے، لیکن صورت اور معلوم کے ظرف وجود اور محل وقوع میں جو فرق ہے، ایک کا مطلق اور محل وقوع تو ذریعہ ہے، اور دوسرے کا محل وقوع مطلق ذہن کا محلی طے ہے، اس لئے گویا سمجھنا چاہئے کہ دونوں میں وہی نسبت ہوتی، جو فاعل و مفعول میں پائی جاتی ہے یعنی فاعل کے وجود کا مطلق اور ہوتا ہے اور مفعول کا اور اسی طرح یہاں بھی صورت اور معلوم دونوں کے وقوع کا محل و مقام چونکہ الگ الگ ہے اس لئے دونوں کی باہمی نسبت کی تعبیر ابداء سے کرنا چاہئے (یعنی فاعل و مفعول کے درمیان وہی نسبت کو جیسے ابداء کہتے ہیں اس کو بھی ابداء کہنا چاہئے، اور صورت گویا اس مفعول فاعل ہونے کی اور معلوم مفعول ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، صورت اور معلوم باوجودیکہ ایک ہی چیز میں لیکن مطلق کے امتیاز ہی کا یہ اثر ہے کہ معلوم کے اندر جو ابہام اور اطوار پایا جاتا ہے، نہ یہ ابہام و اطوار ہی معلوم سے متصل ہر صورت تک پہنچتا ہے، اور کلی ہونے کی جو صفت معلوم کو ثابت ہو رہی ہے اس میں اور صورت کی صفت جزئی ہونے کی جو ہے دونوں میں کسی قسم کی منافات پیدا ہوتی ہے یا ان میں سے ایک کا پہام و اطوار دوسرے کے متصل تعیین کے منافی ہے۔

(اب اس کے بعد یہ سمجھو کہ معلوم ہونے کا مرتبہ جو صورت کا ہے، اس معلوم میں خصوصیتوں کا اضافہ کر کے اس کو مختلف نوعوں کی شکل میں اور نوعوں میں خصوصیتوں کا اضافہ کر کے اصناف میں اور اصناف میں مختلف قسم کے صفات کو بڑھا بڑھا کر ایسے افراد اور اشخاص کی شکل میں لے آیا جائے جن کی نہ حدود نہ شمار میری مراد اشخاص و افراد سے نہیں ہے کہ ان خصوصیتوں کے اضافہ سے وہ بڑی بن جائیں گے، کیونکہ معلوم تو کلی ہے خصوصیات کے اضافہ سے اس کلیت کا ازالہ نہ ہوگا، البتہ یہ ہو سکتا ہے کہ یہی کلی بن جائے جو فرد واحد میں نہ صرف ہو یہاں یہی صیرام مقصود ہے۔

(بقیہ ص ۱۱۰) عام کے ذہن میں ان لوگوں کے خیال کے مطابق چار عمل ہیں جن میں کسی چیز کی صورت جب حاصل ہوتی ہے تو ایک حیثیت ان کی یہ ہوتی ہے کہ جیسے آدمی کے بہت سے باطنی صفات مثلاً شہمت، محبت، ذہن، انسانی کے واقعی صفات میں اسی طرح باطنی صورتیں بھی ذہن کے واقعی صفات بن جاتی ہیں اور اس حیثیت سے کہ جو معلوم ہے ایسی حالت میں ہی ہے، مثلاً صفات کے محلی وجودات کے ذہن میں اس کو ظاہر کرتے ہیں۔ مثلاً بظاہر صفت کا یہ تصور ہے کہ ہم نہ غیر مفسور رہا ہے جس سے کہ بدلتی نسبت میں مبداء یعنی فاعل مبداء کا یعنی مفعول کا خالق ہوتا ہے لیکن صورت طے کا اس مفہوم سے ظاہر ہے کہ یہ قیاسی ہیں ہے، بعض تفسیرات کہ ان دونوں میں سے ایک کا وجود محلی ہے اور دوسرے کا غیر محلی ہے اس سے مومن ہو جو اختلاف کو محبت ہوتا ہے لیکن صرف اختلاف مومن کی وجہ سے ایک چہرہ دوسری چیز کی نظر آئے جیسے یہ بات سمجھ میں نہیں آتی، مترجم۔ مثلاً کلی مخلوق میں، خلق کی صفت کا جب اضافہ کیا جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ اس کلی کو یہ اضافہ دو قسموں میں بانٹ دے گا، یعنی حیوان کی ایک قسم مطلق ہوئی دوسری حیوانوں سے جس نے فصل کو جس کے لحاظ سے تقسیم کئے ہیں، پھر خلق کے اضافہ کی وجہ سے حیوان مطلق یعنی انسان جو ایک نوع ہے بن جاتا ہے، اسے نوع کے لحاظ سے فصل کو مقرر کئے ہیں، یعنی نوع کا تو نام ہی فصل کے اضافہ سے متبہ رہتا ہے۔

بہر حال جنس میں خصوصیت یعنی فصل کے اضافہ سے نوع بنتی ہے پھر فاعل مثلاً انسان میں خصوصیت کا اضافہ کر کے کہتے ہیں کہ جنسی انسان غیر جنسی انسان، انسان کی یہ وہ نہیں جو ماضی میں تھیں، انھیں کو نوع کی صفت کہتے ہیں، پھر صفت میں خصوصیت کا اضافہ کر کے جو چیز حاصل ہوتی ہے، اسی کو شخص اور جہرئی کہتے ہیں ۱۲۰



بہر حال : احوال و صفات کے اسناد کے معلوم پر بھی کئی ہی باقی رہتے گئے۔ خواہ ایسی ہی کئی ہو کسی فرد و حد تک مختصر ہو۔ جزئی بن جائے گا نہ ایسی جزئی جو خارج میں باقی رہتی ہے جیسے جزئیات عینہ میں شمار کرتے ہیں (اور نہ ایسی جزئی جو عالم خیال میں جزئی ہو جیسے جزئیات خیالیہ میں شمار کرتے ہیں) اور نہ ایسی جزئی جو دہم میں جزئی ہو جیسے جزئیات و حسیہ میں شمار کرتے ہیں اور نہ ایسی جزئی جو عقل کے ظرف میں جزئی ہو جسے جزئیات عقلیہ میں شمار کرتے ہیں بلکہ جس قسم کی جزئیات تخصیص کے اس عمل سے اس کی معلوم میں پیدا ہوگی اس کا نام "جزئیات لفظیہ" رکھ جاسکتا ہے۔

"اسی سبب معلوم کلی" کے ساتھ تخصیص کے اس عمل کو یوں ہی جاری کر کے اس کو جزئیات لفظیہ کے درجہ تک جب پہنچا دیا جائے گا تو اب یہاں ایک لفظی عالم ثابت ہوگا "ایسا لفظی عالم جو بالکل اس خیالی عالم کے مطابق ہوگا جو خیال میں موجود ہے اور اس اختراعی معلوم کی علمی صورت اپنے وجود کے اعتبار سے اس لفظی عالم کی قیوم ہوگی یعنی دونوں میں ابدائی نسبت ہوگی اور یہی علمی صورت اپنے ظنی وجود سے اس لفظی عالم کی قیومیت کا نہیں بلکہ تقویم کا کام کرے گی کیونکہ اس لفظی عالم کی تقویم کا کام درحقیقت "معلوم" کرتا ہے اور معلوم کے متعلق معلوم ہر چہ کہ وہ بچند وہی علمی صورت ہے بشرطیکہ ظنی موجود ہونے کی حیثیت سے اس کا تصور کیا جائے۔

اگر یہ حق یہ ہے کہ صورت کی طرف اس "لفظی عالم" کی تقویم کو منسوب کرنا ایک قسم کی مسالمت اور درگزر ہی کا نتیجہ ہو سکتا ہے، یاد نہ کرو درحقیقت تقویم کا تعلق صورت سے نہیں بلکہ "معلوم" سے ہے اور "معلوم" کے متعلق گزر چکا کہ صورت علمیہ سے تو وہ ابدائی طور پر پیدا ہوا ہے جس کے معنی یہ ہوئے کہ صورت علمیہ کی حیثیت فاطر کی ہے اور معلوم کی مفطور کی کھلی ہوئی بات ہے نہ مفطور کا حکم فاطر کی طرف کیسے منتقل ہو رہا ہو سکتا ہے۔ ان مباحث کے بعد اب میں یہ مسئلہ حل مقرر کرتا ہوں یعنی معلوم جو درحقیقت بچند وہی اختراعی صورت علمیہ ہے اسی معلوم کو بایں اعتبار کہ اس کا نفس وقوع اور وطن لفظی ہے یا یہ کہ اس صورت علمیہ سے اس معلوم کا صدور اسی طرح ہوا ہے جیسے مفطور کا صدور فاطر سے بطور ابداع ہوتا ہے اس اعتبار سے کہو یا اس اعتبار سے بہر حال اس نقطہ نظر سے اس معلوم "یا عقلی نام ہم" "واحد عقلی" رکھتے ہیں اور اس معلوم کے ساتھ خصوصیات کا اضافہ کر کے جنس، نوع، صنف اور اشخاص کے بنانے کا جو کام کیا گیا تھا اور تخصیص کے اس عمل سے جو ایک

۱۔ اپنے نہیں میں جن صورتوں کو پیدا کر کے اپنی توہمہ و التفات کی مدد سے اس کو تقاسم رہتے ہیں، تقاسم کی اس کیفیت کی تعبیر قیومیت سے کی جاتی ہے، لیکن اطلاق کے اسناد سے انسان جو حیوان کی ایک نوع ہے اس کی حقیقت یا اس کا قیوم جو تیار ہو جاتا ہے، لفظی معنی فص سے اس عمل کی تہذیب مثلاً انسان کے لفظ سے تقویم سے کرتے ہیں قیومیت در تقویم میں یہی فرق ہے ۱۲۔

۱۱۱  
لحاظی عالم حاصل ہوا تھا اس کا نام سہم عالم عقلی رکھتے ہیں۔

## حقیقہ (۲۹)

مذکورہ بالا اصطلاح کی بنیاد پر حد عقلی سے مراد لحاظی معلوم کی اجالی حالت ہے اور اسی  
لحاظی معلوم میں خصوصیتوں کا اضافہ کر کے جن کثرتوں کو پیدا کیا گیا تھا اسی کا نام صنف  
نے عالم عقلی رکھا تھا ان دونوں اصطلاحات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس عبقہ کو پڑھنا چاہئے  
نیز اس عبقہ اربعہ طرح کی طرح ہو سکتے ہیں یعنی عقلی کی اصطلاح معلوم ہیں اگرچہ عاشریہ میں چیزوں کی تشریح  
یہی کر دی گئی ہے مترجم۔

اختصاصی علم میں جو عقلی صورت عالم کے ذہن میں حاصل ہوتی ہے اس کے متعلق بتایا جا چکا کہ  
معلوم کا جو لحاظی مرتبہ میں صورت کے متعلق پیدا ہوتا ہے اس کے انکشاف کا مبداء اور سبب یہی عقلی صورت  
ہے اب یہ سمجھو کہ جیسے اس معلوم کے انکشاف کا مبداء یہ عقلی صورت ہے اسی طرح وہ  
سارے خصوصی امور جو اسی معلوم کے ساتھ خصوصیتوں کے ہفاذ سے پیدا ہوتے تھے ان امور کے  
انکشاف کا مبداء اور سبب یہی اس صورت علیہ کو اگر درجہ میں کیا جائے۔ یعنی مابہا کے ان خصوصی امور کا  
انکشاف بھی عالم پر اسی صورت علیہ سے ہو رہا ہو گا ہر سبب کی یہ صورتیں ہیں یہ انسانی عالم جو ان خصوصی  
امور کی اصطلاحی تعبیر ہے اس عقلی عالم کے لئے یہی صورت علیہ اپنے لحاظی وجود کے اعتبار سے جنس ہونے کی  
بھی حیثیت رکھے گی اور فصل ہونے کی بھی نیز افراد کے ساتھ اسی کو نوع ہونے کی بھی نسبت ہوگی اور جو  
جناس اس سلسلہ میں پیدا ہوں گے ان کی مقسم دینے والے کی شکل میں تقسیم کرنے والی بھی یہی صورت علیہ ہوگی  
اور جو انواع حاصل ہوں گے ان کی مقوم بھی ہوگی وہی لازم کی طرز میں ہوگی اور طرزومات کے لازم بھی  
وہی ہوگی وہی صنف بھی ہوگی اور نوع کو مختلف اصناف میں بانٹ دیا بھی وہی ہوگا وہی شخص بھی ہوگا اور  
شخصیت جن سے پیدا ہوتی ہے وہ بھی وہی ہوگی الغرض اس عالم عقلی کی کثرتوں میں امتیاز اور جدائی کے پیدا  
ہونے کا سبب بھی وہی ہوگی اور ان کثرتوں میں اشتراک کی وجہ بھی وہی ہوگی یعنی وہی مابہ الامتیاز بھی ہوگی  
اور مابہ الاشتراک بھی۔

باقی اس پر یہ اعتراض کہ ایک ہی چیز کیا ان تمام حیثیتوں کی حامل ہو سکتی ہے اس کے متعلق میں  
یہ کہتا ہوں کہ ایک ہی چیز جناس اور فصول، لوازم و طرزومات، عووض و معروضات سب ہی پر عمل ہوا  
اس کے سوانا ممکن ہونے پر آج تک کسی نے کوئی دلیل قائم نہیں کی ہے۔



بہر حال اس صورت عملیہ کو اپنے لحاظی وجود کے اعتبار سے جی "واحد عقلی" جس کا نام رکھا گیا تھا اس میں "اور عام عقلی" میں وہ نسبت نہیں ہے جو جنس اور فصل کے درمیان پائی جاتی ہے یا کسی حقیقت سے جنس اور فصل کو جو نسبت ہوتی ہے وہ نسبت بھی نہیں ہے بلکہ محققین حکماء مشائیہ کے نزدیک نوع اور شخص میں جو نسبت پائی جاتی ہے یعنی ان محققین کا خیال ہے کہ شخص اور فرد میں جن چیزوں سے شخص اور تعین پیدا ہوتا ہے وہ شخص کی ذات سے خارج نہیں ہوتی ایسی بنیاد پر وہ کہتے ہیں کہ ہر فرد اور ہر شخص کے باہمی امتیاز کی وجہ بھی نوع ہی ہوتی ہے اور یہی نوع تمام افراد میں مشترک ہی ہوتی ہے بہر حال جو نسبت یہ لوگ نوع اور اس نوع کے شخص و فرد کے درمیان مانتے ہیں سمجھنا چاہیے کہ "واحد عقلی" اور "عام عقلی" میں یہی نسبت پائی جاتی ہے اس قسم کی نسبت کا اصطلاحی نام ہم نے "افساری نسبت" یا "نسبت افساریہ" رکھا ہے۔

حکماء اشراقیہ ذاتیات کے تعلق تشکیک کے جو قائل ہیں، یعنی کہتے ہیں کہ کلی کا کامل فرد ہوا ناقص دونوں میں اس کلی کے جو ذاتیات مشترک ہوتے ہیں وہی فرد کامل کی بھی پوری حقیقت ہوتی ہے اور فرد ناقص کی بھی اور کہتے ہیں کہ ناقص و کامل افراد کی ان دونوں قسموں میں ایک اعتبار سے اشتراک کا سرمایہ بھی ہے اور وہی دوسرے اعتبار سے امتیاز کا سرمایہ بھی ہے، یعنی بہم حیثیت سے جب اس مشترک ذاتی کو سوچا جائے تو وہی اشتراکی سرمایہ ہے اور کامل و ناقص کی خصوصیتوں کے لحاظ سے اسی ذاتی کو جب تصور کیا جائے تو وہی امتیازی سرمایہ ہے بہر حال اشتراقیوں کے اس تشکیکی نظریہ کو ہم اس موقع پر بطور نظر اور مثال کے استعمال کر سکتے ہیں۔

## عقبہ (۳۰)

یہ تو معلوم ہے کہ لوازم اور ان کے ملزومات میں بنانے والوں کے بنانے کو دخل نہیں ہوتا، یعنی اصطلاحی تعبیر جس کی یہ کی جاتی ہے کہ لوازم اور ان کے ملزومات کے درمیان اصل کی داندانی نہیں ہوتی مثلاً چار کے عدد کو لازم ہے کہ وہ جفت ہو تو جفت ہونے کی صفت کا تعلق چار کے عدد سے اس طور پر نہیں ہے کہ بنانے والا پہلے چار کے عدد کو بنا لیتا ہے تب جفت ہونے کی صفت کا اس میں اضافہ کرتا ہے، بلکہ

اس کی ہر اطلاق اپنے افراد پر اگر سادہ حیثیت سے ہو تو اس کو کلی متواظی کہتے ہیں اور اگر اطلاق میں مساوات نہ ہو بلکہ مدارج کے تفاوت کا رنگ اطلاق میں پایا جاتا ہو مثلاً کالا ہونا ایک کلی صفت ہے بعض چیزیں جزویاً کالی ہیں اور جو کم کالی ہیں، دونوں پر اس کے اطلاق میں جو تفاوت ہوتا ہے اطلاق کے اسی تفاوت کی تعبیر تشکیک سے کرتے ہیں اور اس قسم کی کلی کا تشکیک کہلاتی ہے ۱۱

واقعہ کی صورت بھی ہے کہ چار کا متناہی اس کا باعث ہوتا ہے یہی مطلب ہے اس وقوعے کا کہ لازم اور ضرورت کے درمیان جتن کا فرق ماہیں ہوتا اب کسی مسئلہ کو سامنے رکھ کر سمجھو کہ صورت علمیہ میں اور عالم عقلی میں وہی نسبت پائی جاتی ہے جو لازم و اپنے لزومات سے ہوتی ہے یعنی عمل کی کارفرمائی اور دراندازی سے یہ نسبت پاک ہوتا جس کا مطلب یہ ہوا کہ صورت علمیہ اگر وہ جب ہوگی تو عام عقلی بھی واجب ہوگا بلکہ عالم عقلی کے اس بموجب کے معنی یہ ہوں گے کہ صورت علمیہ سے بموجب کو اس عالم عقلی نے حاصل کیا ہے بلکہ صورت علمیہ کا بموجب بخیرہ عقل کا بموجب ہوگا اسی طرح صورت علمیہ اگر ممکن ہوگی تو صورت علمیہ کا یہی امکان اس صورت کے عالم عقلی کا امکان ہوگا نہ کہ صورت علمیہ سے عام عقلی امکان کا استفادہ کرے گا۔

آخر ہم انسان کا تصور کر کے اس احساس کو اپنے اندر جو پاتے ہیں کہ گھوڑے سے وہ ایک جہ کا حقیقت ہے تو انسان کے متعلق یہ امتیاز جو ہمارے اندر پایا جاتا ہے ظاہر ہے کہ اس کے لئے صرف انسان کا تصور کافی ہوتا ہے گھوڑے کے تصور کی حاجت نہیں ہوتی یعنی نقطہ انسان کی صورت علمیہ کا ذہن میں پایا جاتا اس کے لئے کافی ہے گھوڑے کی صورت علمیہ کو ذہن میں لانے کی ضرورت نہیں ہوتی (دیکھو کہ انسان کا امتیاز اغیار سے اسی پر اثر مبنی ہوگا تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ انسان کے امتیاز کے لئے غیر محدود صورتوں کا تصور کیا جائے گا)

اب اگر یہ فرض کیا جائے کہ انسان کی صورت علمیہ کا پایا جانا ضروری اور واجب ہو تو اغیار سے اس صورت علمیہ کا امتیاز بھی واجب اور ضروری ہوگا۔ اسی طرح اغیار سے ممتاز ہونا اس کا کہ ضروری واجب ہوتا اس کے معنی یہ ہوں گے کہ اس صورت کا تحقق اور اس کا پایا جانا بھی واجب اور ضروری ہے، یعنی دونوں بخیرہ ایک ہی بات ہوگی اس کے سو اور کچھ نہ ہوگا (جو کچھ ہیں کہن چاہتا ہوں اس کو ایک مثال سے سمجھو، یعنی فرض کرو کہ بہت سے نقطوں کے درمیان ایک نقطہ ہے تو ہر جہ کہ اس نقطہ کو مرکز بنا کر کسی خاص فاصلہ پر دائرہ کھینچا جاسکتا ہے اس دائرہ کا تعین یقیناً صرف اسی نقطہ کے تحقق سے ہو جاتا ہے اسی طرح سے دوسرے دوسرے (جو کسی اور فاصلہ پر اس نقطے کے ارد گرد کھینچے جاسکتے ہیں) ان کا بھی تعین اس طریقہ پر ہو جاتا ہے کہ جہاں سے پہلا دائرہ گزرے گا وہیں سے دوسرا نہیں گزرے گا اور دوسرے دائرے ان نقاط سے گزر سکتے ہیں جن پر پہلا دائرہ گزرے گا، بہر حال ان مختلف دائروں کا تعین اس طریقہ پر ہو گیا تو اس کی وجہ ظاہر ہے کہ وہی نقطہ ہے جسے ان دائروں کا مرکز فرض کیا گیا ہے اب اگر اس نقطہ کا دائرہ بالا شکل میں پایا جانا فرض کیا جائے کہ واجب اور ضروری ہو، تو کھلی ہوئی بات ہے کہ دائروں کا تعین بھی واجب ہوگا اور اس کا بموجب بخیرہ نقطہ کے تحقق کا بموجب ہوگا یا نقطہ کو فرض کیا جائے کہ اس کا تحقق ممکن ہے تو



دوسرے کا تعین بھی ممکن ہی ہوگا اور تعین کا یہ امکان بجنسہ نقطہ کے تحقق کا امکان ہوگا۔  
 البتہ یہاں ایک دوسری بات یہ ہے کہ اس نقطہ کو مرکز مان کر دوسرے کو پہنچ کر بالفعل جب موجود  
 کر دیا جائے گا تو اس کا ایک مستقل جدا گانہ اثر ہوگا یعنی بالفعل موجود ہونے میں دائرہ مختلف اسباب کا  
 اور ان چیزوں کا جن سے دوسرے کے موجود ہونے میں مدد ملے یعنی مختلف معدات کی حاجت ہوگی چاہے کہ  
 اس مثال کو اچھی طرح ذہن نشین کر لیا جائے کیونکہ ان کی حیثیت ایک مثال اور نظیری کی ہے تاہم جو میرا  
 مقصد ہے جسے آئندہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا جائے گا اس کے سمجھنے میں اس نظریے کا کافی مدد ملے گی،

## عقبہ (۳۱)

لاہوت (یعنی حق تعالیٰ) کا علم علین اس کی ذات ہے یہ ایسا مسئلہ ہے جس پر ارباب نظر و استدلال کے  
 سربراہان و محققین کا بھی اتفاق ہے اور جن لوگوں کو ارباب فناء و ضلالت میں شمار کیا جاتا ہے یعنی حضرات صوفیہ  
 کلام کے ائمہ کا بھی اس پر اجماع قائم ہے، امام ربانی، مجدد الف ثانی کے متعدد اقوال میں بھی صراحتاً ہی بت  
 ملتی ہے۔

بعض مقامات میں انھوں نے خدا کے علم کو زائد بر ذات صفت جو قرار دیا ہے تو درحقیقت اس مقام پر  
 انھوں نے علم کا مسئلہ نہیں بیان کیا ہے بلکہ عالم عقلی کا صدور حق تعالیٰ سے کیسے ہوا ہے انھوں نے اس مسئلہ کو  
 یہاں بیان کیسے ہے یعنی گو علم ہی کا فطر یہاں بھی انھوں نے استعمال کیا ہے، لیکن مراد علم سے یہاں معلوم ہے  
 اور ہماری مراد علم سے یہاں یہ ہے، جو انکشاف کا مبداء اور سرمایہ ہوتا ہے۔

علاوہ اس کے واقعہ تو یہ ہے کہ علم کی صفت خدا کی ذات کا علین قرار دیتے ہوئے جن فلاسفہ  
 اور ارباب فکر و نظر نے جو دلائل قائم کئے ہیں انی دلائل پر آج تک ان لوگوں کی طرف سے جو عینیت کے  
 مخالف ہیں کوئی قابل توجہ معقول اعتراض وارد نہیں ہو سکا ہے اس لئے بھی عینیت ہی کے دعویٰ کو ترجیح  
 حاصل ہے۔

بہر حال لاہوت (خدا کی ذات) کا ساری کائنات سے گویا وہی تعلق ہے جو کسی چیز سے اس کی علیہوت  
 کو ہو سکتا ہے، یعنی سارے حقائق خواہ ابہام و اطلاق سے موصوف ہوں یا تعین و تحصیل کی شان رکھتے  
 ہوں، الغرض مہیات ہوں یا مفعولات، اجزائ ہوں یا انواع، اصناف ہوں یا اشخاص و افراد ان سب کو حق  
 تعالیٰ اپنے علم فعلی سے جانتے ہیں، میرے نزدیک علم فعلی، علم کی ایسی قسم ہے جو صرف لاہوت کی صفات ہے

ممکن یعنی مخلوقات کو اس علم سے کوئی حصہ نہیں ملا ہے جس کے وجہ یہ ہیں۔

پہلی وجہ تو یہ ہے کہ موجود ہونے سے پہلے کسی چیز کا علم ممکن کو اگر ہوتا بھی ہے تو صودت کے ذریعہ ہوتا ہے، یعنی ایسی صودت کے ذریعہ سے جو ممکن کی ذات پر نہ ملتی ہے جس کا مطلب یہی ہوا کہ جس ماہیت کے ممکن اپنا معلوم بناتا ہے، اس ماہیت معلومہ میں اور ممکن کی ذات جو اس ماہیت کی عالم ہوتی ہے اس میں وہ نسبت نہیں ہوتی ہے جو ماہیت معلومہ میں اور اس ماہیت معلومہ کی صودت میں ہوتی ہے جس سے ثابت ہوا کہ اپنے معلوم کے ثبوت کا میدہ خود ممکن کی ذات نہیں ہوتی بلکہ ممکن کے اس علم کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ ایسی چیز جس میں اعتدال غیر سے یعنی صودت کے ذریعہ سے پیدا ہوتا ہے، اس کا انکشاف ممکن ہو گیا لیکن لاہوت میں معاملہ اس کے بالکل برعکس ہے، یعنی لاہوت کی خود ذات چوتھ کہ تمام کائنات سے وہی نسبت رکھتی ہے جو کسی چیز کی صورت علمیہ کو اس چیز سے ہوتی ہے، اس لئے لاہوت میں معلوم کے انکشاف کی وجہ خود لاہوت کی ذات ہی ہوتی ہے۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ ممکن کا علم ظاہر ہے کہ نو پیدا اور حادث ہوتا ہے اور حقائق معلومہ ثبوت کا مقام ازل سے ثابت ہے، ایسی صودت میں ممکن کے ذات اپنے معلومہ کے ثبوت کا میدہ ایسے ہو سکتی ہے، تیسری وجہ یہ ہے کہ اختراعی علم ممکن کو میسر ہی نہیں آ سکتا، یعنی ایسا خود تراشیدہ علم جس کا بیرونی حقائق سے کسی قسم کا کوئی تعلق نہ ہو، ممکن میں اس علم کی گنجائش ہی نہیں ہے، بلکہ جس قسم کا علم بھی ممکن کو حاصل ہو گیا بالآخر اس کی انتہا علم حکائی ہی پر ہوتی ہے (یعنی ایسے علم پر جو باہر کسی واقعہ سے حکایت اور نقل ہونے کا متن رکھتا ہو) جس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی بات جس کا علم ممکن کو ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ وہ محسوسات ہی ہوتے ہیں، یعنی جو اس کے معلومات ہوتے ہیں پھر ہی محسوسات جب خیال میں اکٹھے ہو جاتے ہیں تو وہ ممکن کے ذہن میں اسکی صورت پیدا کر دیتے ہیں کہ کلیات کی صورتوں کا فیضان اسکی عقل پر ہونے لگے پھر عقل ان ہی کلیات کو الٹو پلٹو سے لے کر بعض چیزوں کو بعض چیزوں سے جدا کرتی ہے اور بعض چیزوں کو بعض چیزوں سے ملاتی ہے جسے لطیف اور عریف کا عمل کہتے ہیں، انہیں اپنی قوت منکرہ سے جب اس کا رد بار کو عقل انعام دیتی ہے تو اس کے بعد بعض ایسی مرکب صورتیں عقل کے سامنے آ جاتی ہیں جنہیں اختراعی صورتوں کے نام سے موسوم کر دیا جاتا ہے، حالانکہ تجزیہ و تحلیل سے ثابت ہوتا ہے کہ ان مرکب صورتوں کے سارے اجزاء وہاں حکائی علوم ہی سے ماخوذ ہیں، یہ حال تو ممکن کے اختراعی علم کا تھا کہ واقع میں وہ اختراعی علم نہیں ہوتا، بخلاف لاہوت کے کہ مخلوقات جب وجود نہیں تھے تو اس وقت اس کے سارے معلومات کا سرچشمہ خود لاہوت کی ذات ہی ہوتی ہے، رہا ہر کی چیزوں کی حکایت، نقل کی لاہوت کے اس علم میں گنجائش ہی کہاں ہے، کیونکہ کلام لاہوت کے اس علم میں سے جو خدا میں موجود تھا لیکن اس



وقت خدا کی ذات کے سوا اور کہیں کچھ نہ تھا)

ہاں خارج میں معلومات کے موجود ہونے کے بعد ایک قسم کا حکائی علم لاہوت میں بھی پایا جاتا ہے لیکن یہ تو لاہوتی علم کی دوسری قسم ہے

بہر حال جب صرف لاہوت ہی لاہوت تھا اس کے سوا کچھ نہ تھا اس وقت لاہوت کو خود اپنی ذات کا تو حضوری علم اور عالم عقلی کا انطوائی علم ہوتا ہے یعنی خود اپنی ذات کا علم جو لاہوت کو حاصل ہے اسی علم میں ساری کائنات یعنی عالم عقلی کا علم کیا ہوا ہوتا ہے نیز خارج میں بعد کو جو چیزیں موجود ہونے والی ہیں ان کے موجود ہونے سے پہلے ایک قسم کا حصولی علم بھی ان خارجی موجودات کا لاہوت میں پایا جاتا ہے کیونکہ عالم عقلی تو اسی خارجی عالم کی صورت ہوتی ہے پھر خارجی موجودات جب واقعہ خارج میں وجود کا لباس اختیار کر کے موجود ہو لیتے ہیں تو اس وقت لاہوت کو ان کا علم حضوری بھی ہوتا ہے لاہوت کے علم کی تیسری قسم میں اگر تغیر واقع ہو تو اس سے اس علم میں جو براہ راست لاہوت میں پایا جاتا ہے کسی تغیر کا ہونا حضوری اور لائق نہیں ہے

## عقیدہ (۳۲)

لاہوت کے علم فعلی سے واحد عقلی جب صادر ہوا خود حقیقت لاہوت کی عین ذات ہی سے مگر

لیہ مصنف نے یہاں مشائی فلسفہ کے امور عامہ کے بعض مصلحتیں استعمال کی ہیں اس ضمن کے مبتدی بھی ان سے واقف ہیں لیکن جو ان مصلحتوں سے ناواقف ہیں ان کو معلوم ہونا چاہیے کہ کسی چیز کا انکشاف جب خود اس چیز کی ذات ہی سے ہو مثلاً اپنی اپنی ذات کو ہم لوگ کسی اور چیز کے ذریعے سے نہیں جانتے بلکہ اپنی ذات کو خود اپنی ذات ہی سے شخص جانتا ہے علم کی اس قسم کا نام علم حضوری ہے لیکن اپنی ذات کے سوا زید نمر و دیگر کو جو جانتا ہے تو ظاہر ہے کہ زید کے اس علم کا ذریعہ عمر و دیگر کی صورتیں ہوتی ہیں علم کی اسی قسم کا نام علم حصولی ہے یعنی شے کی صورت جب عالم کے ذہن میں مائل ہوتی ہے تب اس شخص کا علم اس کو ہوتا ہے مصنف نے علم کی ایک تیسری قسم خود بخود ہی جس کا نام انھوں نے علم انطوائی رکھا ہے خدا اپنے آپ کو جانتا تھا اور اپنی ذات کا یہی علم سارے مخلوقات کا جو کہ علم تھا گوئی اس کی اپنی ذات کے علم میں سارے مخلوقات کا علم صدر ج و منطوی تھا اسی لئے مصنف نے لاہوت کے اس علم کا نام علم انطوائی رکھا ہے مخلوقات کے موجود ہونے کے بعد مصنف کہتے ہیں کہ خدا ان کو اس طرح نہیں جانتا جیسے ہم لوگ ان کی صورتوں کے ذریعے سے ان کو جانتے ہیں بلکہ خود ان انوار کا وجود ہی حق تعالیٰ کے علمی انکشاف کا بعد ہے اس لئے موجود ہونے کے بعد سارے مخلوقات کا علم لاہوت کو جو حاصل ہے مصنف کے نزدیک حضوری ہے ۱۲ سلفہ حق تعالیٰ سے عالم کے صدور کی کیفیت کو سمجھنے کے لئے مرقیہ کہتے ہیں کہ ابتدا میں خدا کی ذات اجمال کے مرتبہ میں تھی پھر اپنی ذات کی طوٹ خدا متعجب ہوا امداس کے بعد ذات امداس کی ذات میں جو کمالات و صفات ہیں امدان کمالات و صفات کے مطابق جو حقائق سکائیہ کے اصول ہیں ان پر جب تفصیلی توجہ حق تعالیٰ کی ہوئی تو ان سے اعیان شہادہ کا مقام پیدا ہوا ان ہی باتوں کو اس عقیدہ میں مصنف بیان کرنا چاہتے ہیں بہر حال تفصیلی توجہ سے پہلے اجمالی توجہ سے جو مقام (بقیہ بر صفحہ ۱۱۷)

ہاں حیثیت کہ خدا نے اپنی ذات کی طرف توجہ کی، اپنے عطا کے مطلق میں خود اپنی ذات کا تصویر ہی واحد عقل کا مقام و مرتبہ ہے، پھر یہی واحد عقلی "حب مفصل" و مفسر ہو جاتا ہے، دینے کا مل تفصیلی توجہ اس پر لاہوت کی ہوتی ہے، تو اسی کو "عقل" کہتے ہیں،

لاہوت کے وجود کا یہ مقام (مخلوقات کا مقام نہیں ہے) بلکہ لاہوت کی ذات کی طرح اس کی ذات کا یہ تفصیلی مرتبہ بھی واجب ہی میں غرق ہوتا ہے اور لاہوت ہی میں وہ ڈوبا ہوتا ہے لاہوت کا وجوب بھی اس مقام کا واجب ہوتا ہے لاہوت کے وجود کا یہ مرتبہ مادہ اور صورت سے بھی پاک ہے اور جو برحق ہوئے سے بھی وجود خارجی (جو مخلوقات کو ثابت ہوتا ہے) اس سے بھی لاہوت کے وجود کا یہ مرتبہ بلند تر ہے اور اس قسم کے احکام جن سے لاہوت میں اور لاہوت کے وجود کے اس مرتبہ میں مغایرت ثابت ہو ان کی بھی اس مقام میں گنجائش نہیں ہوتی مخلوق ہونے اور معمول ہونے کی اولیٰ سے بنی عقل عالم کا یہ مرتبہ طوط نہیں ہوتا لاہوت میں اور اس عقلی عالم کے مرتبہ میں وہی نسبت ہوتی ہے جو کسی ماہیت میں اور اس ماہیت کے لوازم میں ہوتی ہے یہی وجہ ہے جو عالم عقلی کے اس مرتبہ کو ثابتات اور اسماء کوئیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں تم خود اپنے وجدان کی صراحت تو جہ کر کے دیکھو

کیا حقائق کے ثبوت کے متعلق ہم اس حقیقت کو نہیں پاتے کہ ان حقائق کا معدوم ہونا اور ان میں جو بدل کا  
راہ پانا ناممکن ہے آخر اس کی وجہ اس کے سوا اور کیا ہو سکتی ہے کہ وجوب کی صفت ان میں بھی ساری اور  
جذب ہوئی ہے اور یہ ساری حقائق وجوب کی اس صفت میں گم ہیں

یہ حال جن لوگوں کو اس راہ کے سلوک میں اعروج نصیب ہوا ہے وہ کہتے ہیں کہ ان کی رسانی عروج کے اس مقام تک پہنچتی ہے، اسی لئے لاموت، اندوج، منبسط کے درمیان اس مقام کو وہ ثابت کرتے ہیں چونکہ وجود منبسط کا مرتبہ اسی مقام کے بعد واقع ہوتا ہے اسی لئے انھوں نے "عالم عقلی" کے اس مقام کا نام آخر الاسماء کہہ دیا ہے اور وجود منبسط کی منزل چنانکہ سی "عالم عقلی" کے مرتبہ کے بعد آتی ہے اس لئے وجود منبسط کی اس منزل کو ظاہر الوجود سے اور عالم عقلی سے مرتبہ کو "بالمعنون" کے الفاظ سے موسوم کرتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ وحدہ عقلی کا مرتبہ گویا سما الہیہ کے سلسلہ میں ایک ایسے مقام کی تعبیر ہے جو "الرحمن" کے اسم پر مقدم ہے اور یہ ایسا مقام ہے کہ اس واحد عقلی میں اور لاموت میں احکام سے لحاظ سے کسی قسم کی معارضت چونکہ پیدا نہیں ہوتی اس لئے امکانی حقائق کے عیان ثابت جو کوئی نہ ادا کر سکتے غایتی وجودات ممکنات کے اصول ہیں ان پر اہم ہونے کو اطلاق ہنوز باقی رہتا ہے، اسی لئے عقلی کے مقام میں اعمیات ثابت کو سما کہہ کر یہ بھی کہتے ہیں کہ لاکھوں امکانی حقائق جب ثبوت کے اس منزل کو چھوڑ کر خالق موجدات کا تالاب اختیار کرتے ہیں



تو اس وقت ان پر اسم ہوئے کا اطلاق نہیں کیا جاتا نیز واحد عقلی کے اس مقام کی تعبیر کسبی واحدیت کے لفظ سے بھی کی جاتی ہے اسی کو کسبی تنزل علی بھی کہتے ہیں اور باطن الوجود بھی اس کا نام بعضوں نے رکھا ہے اس مقام میں مکانی حقائق کو ثبوت کا درجہ حاصل ہوتا ہے اس کے اعتبار سے، اس کو اعیان ثابۃ بھی کہتے ہیں اسی کی تعبیر بعضوں نے کسبی مخفی سے بھی کی ہے گویا صوفیہ میں یہ روایت جو عقل کی جاتی ہے کہ حق تعالیٰ نے فرمایا کنت کثرًا مخفیًا فاجبت ان اعرف (یعنی میں ایک شے نہ تھان تھا پس میں نے چاہا کہ جانا جاؤں اس لئے عالم کی شکل میں اپنے کمالات کو میں نے ظاہر کیا) اسی کی طرف کسبی مخفی کے لفظ سے وہ اشارہ کرتے ہیں، بعض لوگ اس مقام کی تعبیر اسماء کونیۃ حقائق، مکانیۃ، اصول ظلال سے بھی کرتے ہیں اور بعضوں نے بولوا سے، الفنی، ذوالطول، المتبارک نام بھی اس مقام کے رکھے ہیں میرا خیال ہے کہ شیخ الفلاسفی تصدیق ربوبیت کے لفظ سے مراد یہی مقام ہے یعنی اس نے جو یہ کہا ہے کہ ممکنات کی صورتیں نہ تو بذات خود قائم ہیں اور نہ حق تعالیٰ کی ذات میں ان کا قیام ہے، بلکہ صمد ربوبیت میں وہ قائم ہیں شیخ الفلاسفی کے اس کلام کا کیا مطلب ہے؟ لوگ اس کے حل میں متحیر ہیں لیکن میرے نزدیک اس کا وہی مطلب ہے جو صوفیہ فرماتے ہیں، بلکہ افلاطون نے جو یہ کہا ہے کہ کلی مجرد خارج میں موجود ہے میرے نزدیک اس قول میں اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، یعنی یہ سمجھا چاہئے کہ وجود کے اس لفظ کا افلاطون کے نزدیک وہی معنی ہے جو وجود اور ثبوت دونوں کو حاصل ہے اور خارج کا لفظ جو وہ بولا ہے اس سے مراد نفس الامر اور واقعہ ہے، یعنی خود لاہوت مراد ہے (کہ حقیقی نفس الامر اور واقعہ تو وہی ہے) جس کا خلاصہ یہی ہوا کہ کلیات مجرد لاہوت کی ذات میں ثابت ہیں۔

باقی جن لوگوں نے افلاطون کے اس قول پر اعتراض اور معنی ظہن کیا ہے، جہاں تک میرا خیال ہے اس کے صحیح مطلب نہ سمجھنے کا نتیجہ ہے، کیونکہ افلاطون کی اصلی غرض یہ ہے کہ مکانی حقائق کے متعلق وہ دو حقیقت ثبوت کا مرتبہ ثابت کرنا چاہتا ہے جو وجود سے پہلے ان کو ثابت ہے عام فلاسفہ بھی اس مرتبہ کو امر مکانی حقائق کے لئے ثابت کرتے ہیں، اپنی اصطلاح میں اسی مرتبہ کو اجمال کی منزل کے لحاظ سے عنایت دلی اور فیصل کے لحاظ سے اس کو عقول اور ظرف دہر بھی کہتے ہیں۔

ملہ ۱۱۱ باب ۱۱ اصطلاحات معنی "واحدیت تنزل علی" باطن الوجود، اعیان ثابۃ، کسبی مخفی قدما کی اصطلاح میں ہیں ۱۲ منہ ۱۱ باب ۱۱ اصطلاحات مجرد افشانی کے ہیں ۱۲ منہ ۱۱ حضرت شاعر ولی اللہ نے اپنے مذاق کے مطابق یہ اصطلاح میں مقرر کی ہیں ۱۳ منہ ۱۱ شیخ الفلاسفی کے مصنف کی مراد غالباً سقراط ہے کیونکہ کسبی مثل افلاطونیہ کا تذکرہ افلاطون کے نام کی تصریح کے ساتھ جو کیا ہے اس معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون مراد نہیں ہے، ۱۴ صحن کے معنی عربی میں آواز اور سہ ہوتی کے ہیں، یہ ہر ممکنات کا وہ مقام جب ذات حق میں وہ محض اسی کی طرف اشارہ اس لفظ سے کیا گیا ہے۔

۱۵ اشارہ ظاہر امید الہیاری کی طرف ہے ۱۶ منہ





و عرض ہونے کا جو مطلب ابتداء عقبہ میں بیان کیا گیا ہے، اس معنی کے لحاظ سے مقولات خبر وہ ان صفات سے موسوم نہیں ہوتے لیکن نقل کے درجہ سے اناکران کو نقل کے مرتبہ میں جب لایا جاتا ہے، تو اس وقت جو ہر ہونے یا عرض ہونے کی صفت سے مستصف ہونا ان کا ناگزیر ہو جاتا ہے، یہی حال اسرار کو یہ کہ ہے کہ اپنے مرتبہ ذات میں وہ جو ہر عرض ہونے کے صفات سے پاک ہوتے ہیں یعنی اس وقت نہ ان کو عرض ہی کہہ سکتے ہیں نہ جو ہر مگر ظلال کے درجہ میں جب وہی آجاتے ہیں، یعنی وجود خارجی کا قاب ختمی کر لیتے ہیں، تو ان دونوں صفات (جو سریت و عرضیت) میں سے کسی ایک صفت سے ان کا موصوف ہونا ضروری ہو جاتا ہے۔ اسی طرح مقولات کا وہ مرتبہ جو مادی تعصبات سے قاضی طور پر سبزہ اور پاک ہے، بلکہ صحیح تو یہ ہے کہ جن خیالی صورتوں کو تحلی کے درجہ میں لا کر خیال کرے والا سوچتا ہے، ان مقولات مجردہ اور خیالات کا قیام سوچنے والے کے جس خارجی وجود یا خیالات کا تیا جس شخص کے خیال سے ہوتا ہے، ان کے متعلق اگر غور کر دے گا، تو سوچنے والے کے خارجی وجود یا خیالی قوت جس کے ساتھ خیالات کا قیام ہوتا ہے اس کے ساتھ سے ان مقولات و خیالات کو ان صفات سے کہ وہ گزر رہے ہیں، یا ایک کے سرور ہونے کے بعد دوسرا موجود ہو رہا ہے، الغرض گذشتہ و گذران ہونے یعنی تفتنی و تصریم یا گذرے اور ختم ہونے کے صفات کو ان کی طرت منسوب کرنا صحیح نہ ہوگا، یہی اصل حقائق مکانی کا باسن الوجود اور واحدیت کے مرتبہ میں ہے کہ جس خارجی وجود کے ساتھ ان کا قیام ہے یعنی لا ہوت کے لحاظ سے ان کی طرف گذرے اور ختم ہونے کی صفت کو منسوب کرنا صحیح نہ ہوگا، آخر میں دیکھتا ہوں کہ سونے یا خواب میں اگر یہ دیکھ با ہو کہ وہ قرن بڑھ رہا ہے یا اشعار کا رہا ہے، تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ تو ان کو کہ ایک سیال سستی ہے، یعنی ایسی چیز ہے جس کے اجزاء ایک ساتھ کٹھے ہو کر نہیں پائے جاتے اس سے ہر گز متاثر نہ ہو، یا غرضی کے وقت مسلسل ایک ایک لفظ معدوم ہوتا چلا جائے گا، اور دوسرے الفاظ موجود رہے چلے جائیں گے، تا انکہ جب کلام ختم ہوگا تو سارے الفاظ معدوم ہو جائیں گے، یا یہی سونے والے خواب میں دیکھتے ہیں باغ میں ٹہلے، انہوں یا دریا میں تیر رہے ہوں، تو اس میں کیا شبہ ہے کہ وہ اپنے آپ کو پائے گا کہ مسات و عقود، تصور کر کے وہ قطع کر رہا ہے، اور ایسے مناظر جو اس کے سامنے موجود تھے وہ غائب ہوتے چلے جاتے ہیں، اور جو غائب تھے وہ سامنے آتے چلے جاتے ہیں، بہر حال امکانی چھپاؤ امتداد کے لحاظ سے ہوگا، اسی شرح زمانی امتداد کے لحاظ سے وہ پائے گا کہ اس کے سامنے، بہتہ آہستہ تدریجی طور پر گزرتے ہوئے صبح کا وقت گزر گیا، اور وہ چاشت کے وقت میں

(یعنی حاشیہ گذشتہ) بیشک یہ سوز و گداز و غم و اندوہ کا زمانہ ہے، یہ وہ زمانہ ہے جس میں انسان اپنے وجود کو محسوس کرتا ہے، اور اس کا نام لا بشری ہے، اور

زندگانی کے لئے آہستہ آہستہ رہ بھی گزری اور شام کا سماں اس کے سامنے ہے، غروب بھی زندگی کی روشنی خائب  
 ہو گئی، آفتاب ڈوب گیا، اس کی جگہ تاریکی چا۔ وہ طرف چیل گئی ستارے نکل آئے، اب اس سونے والے کے سامنے  
 جیسے خواب خیالات کے سیلے گزر سکتے ہیں گندے ہیں، اسی پر ان تغیرات کو تم قیاس کر دو جو عالم خیال  
 میں واقع ہوں، یعنی خیالات میں تو تغیر و تبدل ہوا جائے گا، لیکن اس خیالی قوت سے ان خیالات کا تعلق رہتا ہے  
 جو خیال کرنے والے کے خارجی وجود کا ایک حصہ ہوتا ہے، اس لئے خود بھی خارجی وجود رکھتا ہے، کیا اس تبدل و تغیر  
 سے بنیادی قوت کا خارجی وجود بھی متاثر ہوگا؟ کیا اس کے متعلق بھی یہ کہنا درست ہوگا کہ اس کے جنس، اجزاء، غائب  
 ہو رہے ہیں اور ان کے غائب ہونے کے بعد دوسرے اجزاء وجود پر زور پڑیں گے، ظاہر ہے کہ ایسا نہیں  
 ہوتا بلکہ سارا قرآن جو خیالات میں پڑھا جائے گا یہ سارے شعائر بنیاد میں گھاسے جائیں گے، وہ سب ہی پڑھائی  
 ہوگا، اور ان کے سارے اجزاء کو متحد ہوگا، ورنہ اس کے اس تصور کو غایت یہ کہ قرآنی الفاظ و  
 اشعار کے الفاظ بکھری ہوئی صورت میں ہوں گے، بدنام نہیں ہیں، ترتیب و نظم کا فقدان ہے، ان کا ظہور ہوگا  
 وہی نظم و ترتیب اس کے سامنے ہوگی، انسانی بات سمجھ رہی ہوگی کہ ان غائب اشعار میں یہ بات جو باقی جاتی  
 تھی کہ ان میں جو غلطیاں شعائر موحی تھیں، کچھ یاد آئے، اس پر قوت خاتمہ تو ان سے بہت میں وہ موجود ہوئیں یہ بات  
 اس وقت ضروری بات رہی، سب کے سب کچھ جو اس کے سامنے موجود ہوں گے، لیکن ان میں جو  
 مقدم ہے، وہ مقدم بنی رہے گا، وہ جو موحی ہے وہ موحی رہے گا۔

اسی پر مکانی و زمانی سہ دھرت میں دراصل قلوب کے طبع و غریب اور کئی ستاروں کی  
نمائش و عدم نمائش وغیرہ سامنے واقعات کو قیاس کے ذریعے خیال کی قوت پہنے خواہی وجود کے اعتبار سے  
سب کو عادی ہوگی اور اس جو پر عادی ہوگی کہ ان حقائق میں دھرت میں جو ترتیب پائی جاتی ہے وہ ترتیب بھی  
باقی رہے گی اور کسی ترتیب سے یہی بات معنی چاشت کے وقت پہلے کا وقت مقدم ہے اسی کے یقین  
میں اضافہ ہوگا بلکہ پورے دن کی صورت خیال میں اس جو چھپ چھپ ہوگی کہ صبح کے وقت کو شام کے وقت پر  
جو تقدم حاصل ہے اس تقدم کے یقین میں بھی اضافہ ہوگا مگر اس میں یہ ہوسکتی ہے کہ کسی موت پذیر دنیا کی  
سچ پر جانک شخص کی پڑ جائے تو کس وقت کی موت ہوگی دفعہ و حد تا نظر کے سامنے آئیں گی اسکی  
وجود اس کے ان موتوں میں ترتیب آئے ہوئے ہے چھپ چھپ کی عادی ہوگی کہ غلط فہمی نہ ہوگی  
بلکہ ان میں اس لحاظ سے جو ترتیب ہوگی وہی دیکھتے دیکھتے اس کے سامنے آئے گی اس مقدم پر ذرا غور  
میں کیا زیادہ وضاحت یہاں کرنے کی ضرورت ہے چونکہ جو اس علم اور مغز کا مہر ہے اس کو دیگر اس کے ذرا اپنا  
مشغل ہے



بہر حال خلاصہ یہ ہے کہ خیالی صورتوں کی دو حیثیتیں ہیں ایک تو خود ان کی اپنی ذات کی حیثیت ہے اور اس حیثیت سے جو نسبت گذرنے و ختم ہونے یا ثابت اور باقی رہنے کے لحاظ سے باہم ان خیالی صورتوں کے اندر پائی جاتی ہے اور دوسری حیثیت ان ہی خیالی صورتوں کی خیالی قوت کی وجود خارجی کے لحاظ سے ہے ان دونوں حیثیتوں میں جو فرق ہے اس کو اسی طرح سمجھنے کی کوشش کرنی چاہئے اور خیالات کا مسئلہ تو خیر گو نہ آسان بھی ہے، مقولات مجرہ (خیالی صورتوں سے پہلے معلومات کا تعقل کے مقام میں جو حال ان صورتوں کا ہوتا ہے) چونکہ زیادہ لطیف امور ہیں اور ان میں اور خیال میں جو مغایرت ہے وہ معمولی نہیں بلکہ بہت زیادہ شدید ہے اس لئے ان کے متعلق اس فرق کا اندازہ خیالات والے مسئلہ سے بھی زیادہ دشوار ہے اسی طرح یہ بھی سمجھنا چاہئے کہ حقائق امکانی عالم عقل کے مقام میں گواہی کو لازم کو مقتضی تو ہوتے ہیں لیکن اس مقام میں نقص اور قبح کو تا ہی اور برائی کے صفات کو ان کی طرف منسوب کرنا درست نہ ہوگا کیونکہ ان صفات سے اگر وہ موصوف ہو سکیں گے تو پھر ان کے اضداد یعنی حسن و کمال سے بھی متصف ہونا ان کا ناگزیر ہو جائیگا۔ مطلب یہ ہے کہ ظلال یعنی خارجی موجودات کی طرف نقص یا برائی کا انتساب ظاہر ہے کہ اسی وجہ سے کیا جاتا ہے کہ (جن ذہنی حقائق کے وہ ظلال ہوتے ہیں) ان کے ساتھ وہ مطابق نہیں ہوتے ہیں مثلاً کالے آدمی کو ناقص اسی لئے سمجھا جاتا ہے کہ انسان کی جو حقیقت ہے وہ دونوں آنکھوں کو چاہتی ہے یا مکان بننے کے بعد ناقص اسی لئے قرار دیا جاتا ہے کہ جو مکان کا ذہنی خاکہ ہوتا ہے اسکے مطابق وہ نہیں اترتا گویا ان ذہنی حقائق کی حیثیت امام کی ہوتی ہے اس امام کا ظل جس حد تک تابع ہوتا ہے کامل کہلاتا ہے اور جس حد تک تابع نہیں ہوتا ناقص قرار پاتا ہے اب ظاہر ہے کہ عالم عقل میں حقائق امکانی ثبوت کے منزل میں جو رہتے ہیں تو خود امام ہونے کے مقام پر ہوتے ہیں (ظلال کے کمال و نقص کا مدار ان ہی کی مطابقت و عدم مطابقت پر رہتی ہوتا ہے)۔

پس جو خود امام ہو گا وہ کس امام کے لحاظ سے نقص و قبح کی صفت سے موصوف ہو گا اسی لئے عالم عقل کے مقام میں امکانی حقائق کی طرف نقص و قبح کا انتساب صحیح نہیں قرار دیا گیا ہے۔

اسی طرح ثبوت کے اس مقام میں باہم حقائق امکانی کے اندر منافات کا تعلق بھی نہیں ہوتا بلکہ منافات کا اثر اس وقت سامنے آتا ہے جب وہ خود خارجی کا لباس اختیار کر لیتے ہیں (ورنہ ثبوت کے مقام میں آگ اور پانی دونوں جمع ہوتے ہیں)

اسی طرح مقولات میں اور موصوفیہ میں بھی مادی احکام کے اعتبار سے امتیاز نہیں ہوتا بلکہ مادی محارض سے بھر وادریاک ہونے کی شان میں وہ اس وقت مستغرق ہوتے ہیں۔

اور جو حال تعقل کرنے والوں کے لحاظ سے ان معقولات بجز کا ہوتا ہے یہی حال باطن الوجود کا بھی ہے کہ لاہوت کے تقدس میں وہ شراہود ہوتا ہے، گویا ظاہر الوجود کے لئے باطن الوجود کی حیثیت ایک ایسے آسمان کی ہے جو ظاہر الوجود کی زمین کو محیط ہے، اسی لئے باطن الوجود کے اس آسمان تک تغیر و تبدل کی گود کی رسائی نہیں جتنی حاصل باطن الوجود کو لاہوت میں استغراق حاصل ہوتا ہے ایسا استغراق کہ خود یہ استغراق بھی اسی میں ڈوبا ہوا ہے۔ گویا الکل استغراق میں استغراق ہے (لاہوت کے کمال سے وہ الگ نہیں ہے) اس لئے وہ کمال ہی کمال ہے، تقدس ہی تقدس ہے، پاکی ہی پاکی ہے، اگرچہ لاہوت کے سامنے باطن الوجود یعنی امکانی حقائق کے ثبوت کا وہ درجہ جسے باطن الوجود کہتے ہیں، محض ایک اعتبار کا نام ہے، لیکن مرتبہ الہی ثبوت کا حصہ زیادہ استوار اور مستحکم ہے (حقائق امکانی کا ثبوت کے اس مرتبہ میں جو تحقق ہے اس تحقق کی قوت خارجی موجودات کی یاقوت اور تحقق سے بہت زیادہ پختہ و مستحکم اور قوی ہے، کیونکہ ثبوت کے اس مرتبہ کو وجوب الہی ثبوت تقدس اور پاکی کی قوت حاصل ہے۔ باطن الوجود کے اس مرتبہ میں حقائق امکانی کے ثبوت کی تعبیر عدم سے نہیں ہو سکتی ہے تو اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ (خالجی) وجود سے ثبوت کا یہ مرتبہ مقدس و پاک ہے، یہ مقصد نہیں ہوتا کہ وہ نیست محض اور مطلقاً ناپیدا اور باطل ہے۔

## عقہ (۳۲)

باطن الوجود کا یہ مرتبہ (در حقیقت اللہ تعالیٰ کا ذاتی کمال ہے) ایسا ذاتی کمال کہ اپنے اسی کمال ذاتی کی وجہ سے خدا کی ذات تعریف کرنے والوں کی تعریف سے اور حمد کرنے والوں کی حمد سے بے نیاز اور مستغنی ہو یہی اس کا ذاتی کمال حق تعالیٰ کا وجہ (اور اس کا وہ مبارک چہرہ ہے) جس کا وہ خود عاشق ہوا (اور اسی چہرے کے نمائندے کے لئے) اس نے ظاہر الوجود کا آئینہ بنایا، تاکہ اس میں اپنے چہرے کے جمال کا معائنہ فرمائے اور حق تعالیٰ کی وہ حکمت جو کامل اور باری ہے یہ اسی کمال ذاتی کی تعبیر ہے، ظاہر الوجود سے حق تعالیٰ کی جس قدرت کا اور الامارہ کا تعلق ہے، اس قدرت اور الامارہ کے متعلق آخری فیصلہ کرنے والی چیز اس کی حکمت کی یہی صفت ہے اور حکمت خدا کے اسی کمال ذاتی کی تعبیر ہے۔

پس سچ بہ چھو تو تخلیق کائنات کی حقیقی غرض و غایت اور آخری مقصد (اسی ذاتی کمال) کا اظہار ہے،

۱۔ مطلب یہ ہے کہ کائنات جسے خدا کی قدرت اور الامارہ نے پیدا کیا ہے قدرت اور الامارہ کے ان صفت کو مخلوقات خدا کی جو صفت متعلق کرتی ہے اور ترجیح دیتی ہے کہ ظاہر چیز چاہا ہو اور ظاہر نہ ہو، یہ خدا کی حکمت (وہ انانی) ہے ۱۱



یہ عام کی جو چیزیں پیدا کی گئیں اور ایک صورت سے منتقل ہو کر حقائق کو نہ دوسری صورتوں کو جو اختیار کر رہی ہیں اس سے اسی ذلی کمال کا ظہار مقصود ہے، اور خدا کی صفت قدرت جس کا تحقق دو مساوی اور برابر مخلوقوں سے تھا، ان میں سے کسی ایک پہنچ ہی کے ساتھ اس قدرت کا جو تحقق ہو گیا اور زمین، سحاب و داعیات کے تحت دو برابر کی باتوں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح جو دی گئی، تو ان سارے باعث و سباب کی آخری رڑی اسی ذلی کمال سے باطن الوجود پر منتہی ہوتی ہے، سمجھا اور ارباب دانش کے دیدہ و حضرات نے جو یہ کہا ہے کہ تحقق و رہائے جانے میں اقوال الہی کی غایت اور مقصد کو خود ان اقوال پر تقدم حاصل ہے، جیسے بسم انسانوں کے افعال کی عرض و غایت کا قاعدہ ہے کہ ان کا تحقق ہمارے افعال کے بعد ہوتا ہے، ان بزرگوں کے اس قول کا مطلب بھی یہی ہے، (گویا خدا کے اس ذلی کمال کی جو اس کے سامنے تخلیقی کاروبار کا اصل مقصود ہے) اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ موسیقی کے فن کا ایک ماہر ہے جو اپنے دل میں ایسی راگوں اور گیتوں کو جو باہم متناسب تھے مرتب کرتا ہے اور اس کے بعد سارے لواحقان گانا بجا نا شروع کرتا ہے، یعنی کبھی اس ساز پر قیز زخمہ لگاتا ہے، کبھی ہلکی چوٹ دیتا ہے، اسی طرح کبھی آواز کو بلند کرتا ہے اور کبھی پست کرتا ہے، پھر حال فن موسیقی کے ماہرین جو کاروائیاں کرتے ہیں جنہیں انجام دیتا ہے، ظاہر ہے وہ جو کچھ بھی کرتا ہے یہ سارے کاروبار دل کے ارادے ہی سے وابستہ ہیں، یعنی جہاں پر آواز کو بلند کرنا چاہئے وہاں آواز کو پست کر دینا یا پستی کی جگہ آواز کو بلند کر دینا یہ بھی اس کے اختیار سے باہر نہیں ہے، لیکن دل میں پہلے سے جو مسودہ اور منصوبہ اپنے راگوں اور گیتوں کے متعلق وہ بنا چکا ہو، تب ہی چیزیں اس کو ترمیم دینے پر اس کو آمادہ کرتی ہے، جنہیں ساز بجانے اور گانے کے وقت وہ اختیار کرتا ہے۔

ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ جن منظم اعمال و افعال کو اس وقت گانے واد اختیار کرتا ہے، ان اعمال و افعال کا سب سے بڑا مقصد تو یہی ہوتا ہے کہ راگ اور ڈانسیوں کے متعلق ذہن میں جو مسودے اور منصوبے اس نے طے کیا ہے، اپنی اور ساز کی آواز کو اسی مجوزہ خدا کے کے مطابق بنانے کی کوشش کرے، اگرچہ ساز کے بجانے کا باعث اور اس کام پر آمادہ کرنے والی چیز یہ ہوتی ہے کہ متناسب راگ اور ڈانسیوں سے اس کو سیدھا دل معمور ہے، اور موسیقی کا اندر و سلبقہ اس میں پایا جاتا ہے، وہی اس کا محرک ہے، اس مثال کو اچھی طرح ذہن نشین کر کے مسدود سمجھو۔

اسی طرح باطن الوجود میں اور ظاہر الوجود میں جو نسبت پائی جاتی ہے، یوں سمجھو کہ یہی قسم کی نسبت ہے، جو کسی قاعدہ کلیہ میں اور اس قاعدہ کی کسی جزئی مثال میں برتی ہے، جسے علماء "ان لوگوں کی تعلیم کے لئے پیش کرتے ہیں جس کی رسائی قاعدہ کلیہ تک نہیں ہو سکتی۔

پس اسی طرح سمجھو کہ حق تعالیٰ کے کمال ذاتی کی وہی نوعیت ہے جو قدس کا یہ علم کی ہوتی ہے جسے جبرئی مثال کے پیش کرنے کا منشا بھی علم ہوتا ہے یا یوں سمجھو کہ کسی بد صورت آدمی کے چہرے کے سامنے آئینے کو اسی طرح گردش دی جائے کہ آہستہ آہستہ تھوڑا تھوڑا کر کے آئینہ کو اس کے چہرے کے مقابلہ میں لایا جائے مثلاً کبھی دھرتی اس کی ناک کے سامنے آئینہ کر دیا جائے کبھی پیشانی کو کبھی اس کے ابروؤں کو کبھی دونوں آنکھوں کو کبھی پس کے رخسارے کو کبھی دونوں ہونٹوں کو۔

یا یوں سمجھو کہ ایک متلاطم دنیا ہو جس میں آسمان کے نورانی اجرام مثلاً ان ستاروں کا عکس پڑ رہا ہو جہاں جگہ پر قائم ہیں ظاہر ہے کہ اسی صورت میں دریا میں ان ستاروں کا عکس جو ٹپے گا اس کی حالت کیا ہوگی کبھی تو ستارے ان موجوں کی حرکت کی وجہ سے تھبلتے ہوئے معلوم ہوں گے کبھی ساگر چال میں محسوس ہوں گے کبھی معلوم ہوں گے کہ ان ستاروں کی چمک ٹکا ہوں سے دور گئی کبھی معلوم ہوگا کہ قریب ہو گئی کبھی معلوم ہوگا کہ ستارے اس پانی میں منظم شکل میں نظر آ رہے ہیں کبھی معلوم ہوگا کہ کھڑے ہوئے ہیں۔

یا ظاہر الوجود سے باطن الوجود کی نسبت کو اس مثال سے بھی سمجھ سکتے ہو یعنی خواب دیکھنے والا ایک خواب دیکھتا ہے اور اس خواب کی تعبیر تلاش کرتا ہے ظاہر ہے کہ خواب کی تعبیر کا جن لوگوں کا پورا تجربہ نہ ہو نیز جس قسم کی ہمدار مغزی کی ضرورت تعبیر کے لئے ہوتی ہے وہ نہ ہواں وقت تک اس خواب کی صحیح تعبیر و تادل تک عام لوگوں کا ذہن منتقل نہیں ہو سکتا۔

## عقہ (۳۵)

باطن الوجود (کے اس مقام) کا پتہ فلسفہ کے سربراہان و ذہنوں کو بھی مل چکا تھا یعنی قدما و فلاسفہ جو پہلے گذرے ہیں وہ باطن الوجود کے اس مرتبہ سے واقف تھے لیکن اس مقام کی تعبیر میں انہوں نے مجرور اور استعارے سے کام لیا اور حقائق و واقعات کی تعبیر میں ان کا یہ عام دستور ہے یعنی کنایات و اشارات کے استعمال میں وہ قیاضی سے کام لیتے ہیں جن لوگوں کو قدیم فلسفیوں کے کلام کے مطالعہ کا موقع ملا ہے وہ ان کے اس طریقہ کا یہ خوب واقف ہیں اور ان کی تعبیری چشم پوشیوں کو وہ خوب جانتے ہیں سچ پوچھو تو ایک فلاسفہ کی کیا تقریباً برفن کے اندر درج تہذیب کا اس باب میں یہی حال ہے جتنے فرقے ہیں ان کے پیشواؤں کا یہ عام طریقہ ہے ان تعبیری چشم پوشیوں کا ان کو حق بھی ہے کیونکہ مقاصد تک پہنچ جانے کے بعد وسائل سے چشم پوشی بھی اگر اختیار کی جائے اور اصل مطلب کو پانینے کے بعد غفلت کر تیوں سے اعراض بھی کیا جائے تو اس میں



بخلاف اس کے متاخرین کا عام قاعدہ ہے کہ عقلی گورکھ دھندوں میں الجھ جاتے ہیں اور ہمیشہ حقائق اور واقعات پر روشنی ڈالنے کے لئے وہ اصطلاحات کے دریچوں ہی سے مدد حاصل کرتے ہیں، عقلی ذوق ذوقِ بق کے میدانوں میں کودتے پھاندتے رہتے ہیں، اسی لئے ان کے نزدیک جھگڑوں اور گڑبڑوں عقلی ہنگامہ آرائیوں کی جن مقدمات پر بنیاد قائم ہو سکتی ہے وہی اہمیت حاصل کر لیتے ہیں، یہ طریقہ عمل متاخرین کی ایک بری حرکت ہے اور ایسی بدعت ہے جس پر لعنت و لعنت کے وہ مستحق ہیں، وہ اپنی (ان کا حاصل بے مغز) باتوں سے صرف بچوں ہی کو خوش کر سکتے ہیں، اور نوجوانوں کو راضی رکھ سکتے ہیں،

بہر حال (مجھے کہنا یہ ہے) کہ متاخرین میں جن لوگوں نے زبردستی اپنے آپ کو فلسفیوں میں شمار کرنا چاہا ہے ان کے اسی برے طریقہ کار کا نتیجہ یہ ہے کہ پرانے قدیم فلاسفہ کے کلام کو مسخ کر کے ان کی طرف یہ متاخرین نے منسوب کر دیا ہے، کہ قدیم فلاسفہ کا یہ گروہ قائل تھا کہ موجودہ کائنات کی تخلیق میں واسطہ کا کام ان عقول نے انجام دیا جو غیر مادی جوہری حقائق ہیں، اور خدا کی ذات سے الگ اپنا علیحدہ مستقل وجود رکھتے ہیں نیز کائنات کی تخلیق میں مستقل تاثیر اور مستقل ذات کے وہ مالک ہیں، خواہ یہ پیدائش ابداعی رنگ کی ہو یا خلق کے رنگ کی یعنی عدم سے اشیاء کو پردہ وجود میں بھی محتول ہی نے چونکہ لایا ہے اس لئے ابداع بھی ان ہی کا کام ہے اور چیز سے چیز جو پیدا ہوتی ہے جسے خلق کہتے ہیں اس کا دوبارہ بھی تعلق محتول ہی سے ہے، متاخرین اپنے اس دعوے کے ثبوت میں قدیم فلاسفہ کی ان عبارتوں کو پیش کرتے ہیں جن میں انھوں نے تعبیری چشم پوشیوں سے کام لیا تھا اور اسی کے ساتھ اپنے ان اوہام کو بھی جوڑتے چلے گئے ہیں، جن کا نام انھوں نے ”تخلی“ سے دلائل بھرا ہوا رکھ چھوڑا ہے۔

سبحان اللہ خدا کی کسی عجیب شان ہے کہ باوجود علم جاننے کے خدا نے متاخرین فلاسفہ کے اس گروہ کو گمراہ کر دیا۔ ادویوں حق تعالیٰ کا جہاں ان کی نگاہوں سے پوشیدہ ہو کر رہ گیا ان بے چاروں کو اس کا پتہ نہ چل سکا کہ کائنات کی ہر چیز سے حق تعالیٰ اسی قدر قریب ہیں کہ قریب سے قریب تر شے بھی اس سے قریب کا یہ تعلق نہیں

۱۔ اشہر فلسفہ مشائخہ کے اس مشہور نظریہ کی طرف ہے جس کی تعبیر عقول مشرک سے کرتے ہیں خدا چونکہ خدا ہے ایسا واحد اور ایک کہ اس میں کثرت کی کوئی بہت پیدا ہی نہیں ہو سکتی، پس ایک سے عالم کی بے شمار چیزیں کیسے پیدا ہوئیں، اس قسمی کو سلجھانے کے لئے مشائخوں نے دس عقول کا خیال پیدا کیا کہتے ہیں کہ خدائے واحد ایسی جیسی ایک حدیث پر روشنی پیدا ہوئی اس کا نام عقل اول ہے عقل اول پر کثرت غور ہے ممکن ہے تو اس میں عقل کی کثرت پیدا ہوئی یعنی ممکن ہونا دوسرے سے وجوہاً مل کر اپنی ذات کا عقل ہے، الغرض ان تین معناتی جہات کے روئے عقل اول نے عقل ثانی کو اور عقل اول کے نفس کو اور خود فلک اول کو پیدا کیا عقل ثانی میں کثرت کے جہاں اور بڑھ گئے ہیں اس عقل ثالث اور فلک ثانی صادر ہوا اسی طرح عقل اول اور فلک اول کو پیدا کر کے عقل حاشرہ عقل دہم کو پیدا کرتے ہیں اس کا نام عقل فعال بھی ہے، نفس انسانی میں سموات کا فیضان اسی سے ہوتا ہے تفصیلات کے لئے فلاسفہ کی کوئی کتاب پڑھئے۔

رکھتی تھی کہ ظہر الوجود اور باطن الوجود بھی عالم کی کسی شے سے قرب اور نزدیکی کی نسبت نہیں رکھتے یہ بات کہ کائنات کی تخلیق کا تعلق ان ہی جوہری عقول سے ہے جیسا کہ متاخرین نے قدیم فلسفیوں کی طرف اس نظریہ کو منسوب کیا ہے، اس کا مطلب تو گویا یہی ہو سکتا ہے کہ جن خیالی مخلوقات کو عقل کے اندر سے ہم پیدا کرتے ہیں، ان کے متعلق یہ باور کرایا جائے کہ عقل کے مرتبہ میں جب یہی خیالی مخلوقات ہوتے ہیں، یعنی معقولات ہونے کی حیثیت جس وقت رکھتے ہیں، اس وقت وہی ان خیالی مخلوقات کو پیدا کرتے ہیں، بالفاظ دیگر یہ کہا جائے کہ خیالات کے قیوم خالق معقولات ہیں، ظاہر ہے کہ ایک بے معنی مغالطہ اور منقطعہ کے سوا اس دعویٰ کی حیثیت اور کیا ہو سکتی ہے، واقعہ یہ ہے کہ معقولات کے نگ میں ہوں یا خیالات کے قالب میں (ہماری ان ساری ذہنی پیداواروں کا قیوم خود ہمارا نفس ہی ہوتا ہے، ہاں اتنی بات ضرور ہے کہ طلبہ معقولات کے ساتھ نفس کی قیومیت کا تعلق پہلے اور خیالات کے ساتھ بعد کو قائم ہوتا ہے۔

قدیم فلاسفہ کی طرف عقل کے اس نظریہ کو جو منسوب کیا گیا ہے، اس کا جو واقعی مطلب ہے اس کو اگر تم جاننا چاہتے ہو تو فیثوف اعظم ارسطو ٹالیس کی مشہور کتاب 'الاولیٰ جیا' کا مطالعہ کرو، تم کو اس کتاب میں بکثرت ایسی چیزیں ملیں گی جن سے تم پر وہ راہ واضح ہو جائے گی جس پر اس سائنس کی تحقیق میں قدیم فلاسفہ چلے ہیں، مثلاً اسی کتاب میں اس نے لکھا ہے۔

افلاطون الہی نے "حق اول" یعنی حضرت حق سبحانہ و تعالیٰ کی تعریف کرتے ہوئے یہ اچھی بات لکھی ہے کہ عقول اور نفوس واجسام کے پیدا کرنے والے خود خداوند تعالیٰ ہی ہیں۔  
یا اسی میں ہے،

حق سبحانہ کی ذات کے متعلق یوں سمجھو کہ اس کی ذات گویا مرکز کا نقطہ ہے اور نفوس کی حیثیت اس مرکز کے اعتبار سے گویا ایسے دائرے کی ہے جو ساکن ہو، اور نفس کی حیثیت ایسے دائرے کی ہے جو اسی مرکزی نقطہ کے گرد گھوم رہا ہو،

مطلب اس کا یہ ہے کہ ساری کائنات کے تعین کا شمار اور درجہ حق تعالیٰ کی ذات ہے وہی عقل اور نفوس دونوں کا حقیقی قیوم ہے، جیسے وہ سارے نقاط جن سے دائرہ بنتا ہے، ان کے مقام محل کا تعین مرکز ہی کے نقطہ سے ہوتا ہے، البتہ عقل اور نفوس میں استافرق ہے کہ اول الذکر ایک ہی حالت پر ثابت و برقرار رہتا ہے اور ثانی الذکر (یعنی نفس) تغیر و تبدل کی حالتوں میں رہتا ہے،

۱۔ مسلمانوں میں یہی مشہور تھا کہ اولو جیا یا فیثولوجی نامی کتاب میں کا علی میں زجر کیا گیا تھا ارسطو کی کتاب ہے لیکن اس زمانہ کی تحقیق ہے کہ فیثولوجی اس سائنس کی وہ تصنیف ہے۔ دراصل یہ ہویا وہ جو سب کی سب خرافات شرعی معلوم ہوتے ہیں مصنف نے معلوم ہوتا ہے کہ اولو جیا کا مطالعہ فرمایا تھا ۱۲۔



یا اسی طرح اسی کتاب میں یہ جو کھ ہے کہ

عقول اور نفوس میں (اور مردی کائنات) کی نوعی صورتیں اپنے مدارج و مراتب کے لحاظ سے ترقی تعالیٰ کی ذات سے ان کا جو تعلق ہے اس اعتبار سے ان کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ ایک ماہر کاریگر ہے جس نے دل میں کسی نقش کا خاکہ تیار کیا، ایسا نقش جو حسن و خوبی میں بے نظیر ہے پھر سخت اجسام مثلاً لوسے یا پتھر کے کسی ٹکڑے سے اس نے انگوٹھی بنائی اور اس انگوٹھی کی مہر میں اس نے اس نقش کو محو کرتے ہوئے بنایا، اسی طرح پتھر کے ٹکڑے پر اس نقش کی جو صورت قائم ہوگی وہ حسن و خوبی میں یقیناً اس نقش کی برابر ہی نہیں کر سکتی جسے کاریگر اپنے ذہن میں تیار کرتا ہے، اسی طرح تغیر و تبدل کو جتنی آسانی کے ساتھ لوسے یا پتھر والا یہ نقش قبول کر سکتا ہے، کیفیت ذہن میں نقش کا جو خاکہ تیار ہوا تھا اس کی نہ ہوگی وجہ اس کی یہ ہے کہ ذہنی نقش کے حساب سے حسن و خوبی کے اس کمال کی نوعیت ذاتی کمالات کی ہوتی ہے، اسی سے جب تک نقش کا وجود قائم رہے گا حسن و خوبی کا بھی اس میں باقی رہنا ضروری ہے، بخلاف اس نقش کے جس کا ظہور ہے اور پتھر میں ہوا کہ حسن و خوبی اس میں کاریگر کے فعل سے پیدا ہوتی ہے، اس سے اس کی حیثیت ایک فعلی کمال کی ہوگی یہی وجہ ہے کہ اس نقش کے وجود کے ساتھ اس حسن و خوبی کا ہمیشہ رہنا ضروری نہ ہوگا،

اب وہی نقش جو انگوٹھی کی مہر میں کھودا گیا ہے اس کو موم یا کسی ترکی ہوئی مٹی پر منطبق کر دیا اس عمل سے تیسرا نقش پیدا ہوگا، جو حسن و خوبی میں انگوٹھی والے نقش سے بھی کم رہے گا، اور موم یا تر مٹی کے جس سادے میں اس نقش کو قائم کیا گیا ہے چونکہ تغیر و انقلاب کے قبول کرنے کی اس میں زیادہ صلاحیت ہوتی ہے، اس سے جو نقش انگوٹھی کے چھاپنے سے (موم یا مٹی میں) قائم ہوا ہے وہ خود بھی تغیر و انقلاب کے قبول کرنے کی زیادہ صلاحیت رکھے گا۔

مذکورہ بالا مثال کو سامنے رکھتے ہوئے خالق تعالیٰ میں اور مخلوقات میں جو تعلق ہے اس کو یوں سمجھو کہ کاریگر نے جس نقش کا اپنے ذہن میں خاکہ تیار کیا تھا، اس کی حیثیت (حق تعالیٰ کے مخلوقات کے لحاظ سے) عقل کی ہے اور انگوٹھی کے مہر میں جو نقش قائم ہوا اس کی حیثیت نفس کی اور موم یا تر مٹی پر چھاپنے سے جو نقش قائم ہوا اس کی حیثیت گویا کائنات کی نوعی صورتوں کی ہے، وہ خود موم یا تر مٹی کی حیثیت گویا کائنات کے مادے کی ہے۔

اس کتاب میں اور جو باتیں اس سلسلہ میں ملتی ہیں ان میں سے بعض چیزوں کا ہم یہاں اجمالاً تذکرہ کیا ہے ورنہ

قسم کی عبارتوں سے یہ کتاب بھری ہوئی ہے بے شمار چیزیں اسی نوعیت کی اس کتاب کے مختلف مقامات میں ملتی ہیں لیکن جیسا کہ قدامت کا دستور ہے ان کی کلام کی نوعیت بالکل اشاروں کی ہے ان کو دیکھ کر ان لوگوں کے صحیح مقصد اور واقعی مطلب تک پہنچنے کے لئے فکر صائب کی ضرورت ہے ان ساری عبارتوں کا نقل کرنا ادا ان کا جو مطلب ہے اس کو بیان کرنا ظاہر ہے کہ اس قسم کی مختصر کتابوں میں جیسی کہ یہ کتاب ہے گنجائش نہیں ہے۔

البتہ پچھلے لوگوں میں صدر شیرازی جو اپنے علم و تحقیق کے لحاظ سے اگلوں کا ہم دوش ہے اس نے اپنی کتاب اسفار رباعہ میں جیسا کہ ان کا قاعدہ ہے اس مسئلہ کو بڑی طویل عبارتوں میں بیان کیا ہے جن کا نقل کرنا یہاں مشکل ہے اس سلسلہ میں صدر شیرازی نے جو باتیں کہی ہیں ان میں بعض عبارتوں کا خلاصہ یہ ہے کہ وجود حقیقی جو حقیقت واجب تعالیٰ ہی کی دوسری تعبیر ہے اس کا اتحاد ہی معقول کے ہیں اس کو چھٹی طرح سمجھنے کی کوشش کرو۔

بہر کیف باطن الوجود تک سمار کے جس طبقے کو رسائی میسر آئی ہے اور جن کی سمجھ میں یہ بات آئی ان میں بعض لوگوں نے کسی خاص وجہ سے اس مسئلہ کے متعلق اجمال سے کام لیا یعنی انھوں نے سارے عصری عالم ذرہ سے لے کر آفتاب تک کے لئے صرف ایک ہی عقل کو ثابت کیا ہے اسی عقل کا نام ان لوگوں نے عقل فعال رکھا ہے اسی طرح ان لوگوں نے ہر ہر فلک کے لئے ایک ایک عقل ثابت کی ہے، یعنی ہر فلک کے ساتھ ایک عقل عقل کا تعلق ہے یہ دراصل حکماء مشائخ کا خیال ہے۔

میرا خیال ہے کہ ان مشائخ حکماء کی رسائی عالم کثرت ہی میں محدود ہو کر رہ گئی ہے لیکن خیال بحت اور محسن خالص تک ترقی کرنے کا موقع ان کو میسر نہ ہو سکا اگر یہ ترقی ان کو نصیب ہوتی تو ساری کائنات اور سارے عالم کے لئے وہ ایک ہی عقل کے وجود کو ثابت کرتے مگر سبب عقلی جس مرتبہ کام میں نام رکھا ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عالم کی وحدت کا وہ راز ان پر واضح نہ ہو سکا جسے اباب معرفت نے پایا ہے اسی وحدت کی جہت کو ہمیشہ نظر رکھتے ہوئے وہ سارے عالم کی تعبیر شخص اکبر سے کرتے ہیں۔

ان ہی حکماء اور فلاسفہ میں بعض لوگوں پر وجود کے پھیلاؤ اور انتشار یعنی انفسار کی کیفیت کا اثر کچھ پس طرح پڑا کہ بجائے اجمال کے جیسا کہ مشائخ نے کیا تھا انھوں نے تفصیل کو ہمیت دی اور کائنات کے ہر ہر نوعی وجود کے لئے الگ الگ عقل کو انھوں نے ثابت کیا ہے ان عقول کا نام انھوں نے اباب الانواع رکھا ہے اور ہر نوع کی متعلقہ عقل کو رب النوع کہتے ہیں یہ اشراقیہ کا گردہ ہے میرا ان لوگوں کے متعلق بھی یہی خیال ہے کہ یہ بھی اجمال ہی میں الجھ کر رہ گئے اور یہ واقعہ کہ ہر ہر نوع ہی نہیں بلکہ ہر شخص کے ساتھ



بھی ایک عقل یعنی اس کے رب کا تعلق ہے، ان کی نگاہوں کے سامنے نہ آسکا حالانکہ ارباب معرفت کی یافت یہی ہے، امام ربانی حضرت مجدد الف ثانی نے تفصیل سے اس کو بیان بھی کیا ہے، یعنی وہ ارتقا فرماتے ہیں کہ

”ہر وہ شے جو موجود ہے اس کا ایک الگ مربی اسوار کے سلسلہ میں پایا جاتا ہے“  
 حکماء اشراقیہ کی رسائی ان شخصی ارباب یا عقول تک جو نہ ہو سکی تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ لوگ شخصی صورت کے قائل نہیں ہیں، اسی لئے انھوں نے یہ خیال قائم کر لیا کہ سارے حوادث جن کا ظہور عالم میں ہو رہا ہے ان کا محض اپنی اپنی ماہیت اور حقیقت یعنی نوعی حقیقت ہی کے اعتبار سے ان عقول سے تعلق ہے جن کو یہ لوگ حوادث کے پیران مقدس یا ”آباء مقدسین“ کے نام سے موسوم کرتے ہیں، یعنی ایسے شخصیات کے رو سے ان حوادث کا اپنے ارباب سے تعلق نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ حوادث میں شخص اور شخصی تعین کا ظہور ان کے ان آباء کار میں منت نہیں ہے بلکہ عناصر جو ان حوادث کی گویا ”امہات“ اور ”مائیں“ ہیں ان کے اور ان کے موالید یعنی بچوں کے مادوں کی ترکیبی خصوصیتوں میں شخصیات کی پیدائش کی ضمانت مستور ہے“

لیکن ارباب تحقیق کے نزدیک واقعہ کی حقیقی نوعیت یہ نہیں ہے، بلکہ ان کی یافت یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو پیدا ہوتی ہے ”عالم عقلی“ سے اس کے مختلف تعلقات اور روابط ہوتے ہیں یعنی شخص کبر اور عالم کے نظام کلی میں شریک و مندرج ہونے اور کل کی طبیعت سے جس اجمالی تدبیر کا جو نزول ہوتا ہے چونکہ اس موجود ہونے والی شے میں بھی اس کا مادی ہونا ضروری ہے اس لحاظ سے ہر پید ہونے والی چیز ”واحد عقلی“ سے ایک ربط و تعلق رکھتی ہے، پھر ہر وہ چیز جو یہاں پیدا ہوتی ہے، ہر نہ کسی نہ کسی نوع کے تحت میں مندرج ہونا اس کا ضروری ہے، اور نوع کی راہ سے جس تدبیر کا اس شے سے تعلق ہوتا ہے، یہ ربط کی دوسری قسم ہے جو عالم عقلی سے وہ رکھتی ہے، پھر اس پید ہونے والی شے کو متعین و مشخص ہونے کے اعتبار سے، اور جس تدبیر کا ظہور خود اس کی اپنی خاص اور اصل ذات میں بہ لحاظ اس کے اس عقلی وجود کے ہو رہا ہے جو خاص کر کے اس پید ہونے والی شے کا مربی ہے، ایک خصوصی ربط اور تعلق عالم عقلی سے اس کو یہ بھی ہے، خیر یہاں تک تو ارباب معرفت اور کشف و شہود والوں کے عالم

لے عناصر اب آتش خاک و باد کو کہتے ہیں، اور ان عناصر کی باہمی ترکیب سے جو مرکبات شکل جادات و نباتات و حیوان و انسان پیدا ہو رہے ہیں ان ہی عناصر کے موالید کہتے ہیں، سمجھے جاتے ہیں اس لحاظ سے عناصر کی حیثیت ان بچوں کی ماؤں کی ہو جاتی ہے، اسی لئے عناصر کو امہات کے نام سے موسوم کرتے ہیں، ”امہات“ مطلب یہ ہے کہ نزدیک ایک شخصی وجود ہے جو پیدا ہوتا ہے والی ملنے

افراد کی رسائی ہے لیکن ان میں جن بزرگوں کا پایہ تحقیق و تحقیق میں زیادہ بلند ہے وہ اجمال کے انتہائی  
 زینوں پر چڑھنے کے بعد اس "وحدت جامدہ" تک پہنچے ہیں جس میں سارے بکھرے ہوئے اسماء سمٹے  
 ہوئے ہیں یعنی واحد عقلی کے مقام تک کی یافت ان کو ہوئی ہے اور اس کے بعد انشراح و انفسا کے  
 سلسلہ میں جب وہ اترے تو انہوں نے پایا کہ پیدا ہونے والی چیزوں میں سے ہر چیز بلکہ ہر وہ واقعہ  
 جو وقوع پذیر ہوتا ہے اس کا حق تعالیٰ کے اسماء میں سے ایک اسم مرتبی ہے اور عالم قدس میں اس  
 واقعہ کی مستحکم بنیاد پائی جاتی ہے جن لوگوں نے ان بزرگوں کے کلام کا مطالعہ کیا ہے ان سے یہ باتیں  
 پوشیدہ نہیں ہیں بلکہ سچ تو یہ ہے کہ "بامن لوجود کا صحیح تصور جنہیں میسر آیا ہے ان سے بھی مسئلہ مخفی نہیں  
 رہ سکتا۔"

تفسیر: فلسفیوں کے نام نہاد افراد نے عقول کے ثبوت میں جن مغالطہ آمیز دلائل اور مضطرب سے  
 کام لیا تھا ان دلیلوں پر اعتراض کرتے ہوئے متکلمین کے اس طبقہ نے جن کا قدیم شاعرہ سے  
 تعلق ہے یہ نکھٹا تھا کہ ایسا وجود جو مادے سے مجزا و پاک ہو اس کے متعلق یہ مانا جائے کہ واجب تعالیٰ  
 کے سوا بھی کوئی چیز ایسے مجرذ وجود کے ساتھ موجود ہوتی ہے تو اس کا لازمی نتیجہ یہ ہوگا کہ حق تعالیٰ کی ذات  
 کو دو چیزوں سے مرکب تسلیم کر لیا جائے یعنی مادے سے مجرذ ہونے کی صفت تو واجب میں اور اس مجرذ  
 ہستی میں مشترک ہوگی اور ان دونوں میں پھر ایک ایک جزوہ بھی ہوگا جس کی وجہ سے واجب کی ذات  
 اس مجرذ شے کی ذات سے ممتاز ہوگی۔

لیکن خوراشاعرہ میں بھی دوران نام نہاد فلسفیوں میں بھی تاخرین کا یہ اتقائی فیصلہ ہے کہ  
 قدیم شاعرہ کا یہ اعتراضی استدلال ایک قسم کا شاعرانہ استدلال ہے اور یہ ہے کہ واجب تعالیٰ کی  
 ذات میں ترکیب کے لزوم کا دعویٰ جو کیا گیا ہے یہ اس وقت صحیح ہو سکتا تھا جب اس مشترک صفت  
 کے متعلق یہی ثابت کر دیا جاتا کہ اس کا دونوں کے لئے (یعنی واجب اور ہستی مجرذ) کے لئے ذاتی ہونا  
 ضروری ہوتا تھا لہذا یہ کوئی ضروری نہیں ہے بلکہ مجرذ ہونے کی صفت جسے دونوں کی مشترک صفت  
 قرار دی گئی ہے ظاہر ہے کہ ایک عددی صفت کی تعبیر ہے یعنی مادے سے اس کا تعلق نہ ہونا یہی تو

(اعتبار مشابہ گذشتہ) ظاہر ہے کہ پیدا ہونے کے بعد عالم کے اس بڑے نظام میں سب سے سبب ترکیب ہیں وہ بھی ترکیب ہے اور اجلی  
 طور پر جیسے سب کی تربیت و پرورش اس اجمالی قانون کے تحت ہو رہی ہے نیز یہ بھی ہوتی ہے اس سے پہلے تفسیر ہے جو ذیہ عالم عقلی سے  
 نکلتی ہے پھر جیسے کہ عروق انسانی کے افراد میں نیز یہی سبب کا ایک ذریعہ ہے انسانی کی تربیت و پرورش جس کے جس قانون  
 تسلسل ہے اس قانون سے نیز یہی مستفید ہوتا ہے یہ وہ سبب ہے جو عام عقلی سے پیدا ہوتا ہے پھر نیز خود ایک شخصی وجود کا لہذا  
 ہے اور اسے خاص شخصی وجود کے لئے اس سے ترتیب کے خاص قانون سے وہ مستفید ہوتا ہے نیز یہی سبب اس شخص سے جو عالم عقلی سے وہ لہذا ہے



مجرد ہونے کا مطلب ہے ایسی صورت میں مجرد ہونے کی صفت کسی وجودی حقیقت کی بھی ذاتی نہیں بن سکتی چہ جائیکہ ایسے وجود کی ذاتی بننے کی اس میں کیا صلاحیت ہوگی جو واجب ہے، لغرض (واجب اور اس مجرد ہستی یعنی عقل میں جو صفت مشترک ہے وہ تو عدی ہے باقی جس چیز کی وجہ سے ان دونوں میں امتیاز پیدا ہوگا وہ واجب تعالیٰ کی بجنسہ ذات اور حقیقت ہے) دینے واجب ہونے کی صفت پس قدیم اشاعرہ نے عقول کے وجود کو جس بنیاد پر محال ٹھہرانا چاہا تھا، وہ بنیادی منہدم ہوگئی مگر میرا ذاتی خیال یہ ہے کہ قدیم اشاعرہ کے اس استدلال کو شاعرانہ استدلال جو قرار دیا گیا ہے، یہ ان کے اصل مقصود کے سمجھنے سے لاپرواہی اختیار کرنے کا نتیجہ ہے، اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ (بجائے معنی کے) صرف ان کے الفاظ کو پیش نظر رکھا گیا ہے ہمیں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ مادے سے مجرد ہونے کی جس صفت کو دونوں میں مشترک انھوں نے قرار دیا ہے اس سے ان کی مراد یہ نہ تھی کہ اس کا جو مفہوم آدمی کی سمجھ میں آتا ہے وہ دونوں میں مشترک ہے، یعنی اس لفظ کا انتزاعی مفہوم مقصود نہ تھا بلکہ اس مفہوم کا جو واقعی منشا ہے اس منشا کو مشترک صفت وہ ٹھہرانا چاہتے ہیں، آخر اس میں کیا کوئی شک کر سکتا ہے کہ مادے سے جس چیز کا وجود مجرد اور پاک ہوگا وہ ایک خاص قسم کے وجود کی حامل ہوگی، ایسا وجود جس پر خاص کر کے اسی کے آثار و ثمرات مرتب ہوں گے، اور اسی کی وجہ سے مادی اشیاء سے اس کو امتیاز حاصل ہوگا، یعنی وجوب اور امکان کی صفت سے قطع نظر کرنے کے بعد بھی اس قسم کے مجرد وجود کا خاص لوازم و اتنا کو اپنے ساتھ رکھنا ناگزیر ہے، خلاصہ یہ ہے کہ احکام و آثار کا اشتراک اس بات کی دلیل ہے کہ دونوں میں ان احکام کا جو منشا ہے وہ بھی مشترک ہے، اور یہی بات اس نتیجہ تک پہنچا دیتی ہے کہ دونوں میں ایسی چیز مشترک ہے جسے ذاتی کہتے ہیں، البتہ اسی ذاتی کی کنائی تعبیر انھوں نے "مجرد ہونے" کے الفاظ سے کی ہے، گویا لازم بول کر ارادہ ملزم کا کیا گیا ہے، اور حقائق و واقعات کے سمندر میں جہ گھستے ہیں ان کا یہ عام شیوہ ہے یعنی چیزوں کی جنس اور فصل کو بتاتے ہوئے بجائے جنس و فصل کے جنس و فصل کے لازم کو بیان کرتے ہیں، آخر وہ کریں کیا، لعنت میں ان کو جو الفاظ ملتے ہیں وہ لازم پرورد است کرتے ہیں، لیکن اصل جنس اور فصل کے لئے الفاظ ملتے نہیں، مجبوراً ان بے چاروں کو مجازی تعبیر سے کام لینا پڑتا ہے۔

اس مقام پر بعض لوگوں نے جو یہ کہا ہے کہ مشکلیں جو حق تعالیٰ کے صفات کے متعلق اس دعویٰ کے مدعی ہیں یعنی صفات الحقیقہ کے مادے سے مجرد قرار دیتے ہیں اسی طرح صوفیہ جو "عالم عقلی" کے متعلق مجرد ہونے کے قائل ہیں ان دونوں پر قدیم اشاعرہ کا مذکورہ بالا استدلال اسٹ جاتا ہے، دینے اسی دلیل سے ان دونوں کے دعویٰ کو باطل قرار دیا جاسکتا ہے، میرے خیال میں ان لوگوں کو وہم ہوا ہے، مطلب یہ ہے کہ مشکلیں اور

صوفیہ اس میں شک نہیں کہ مجرد ہونے کی صفت کون اور کی طرف منسوب کرتے ہیں لیکن ان کا مذہب یہ ہے کہ صفات کا مجرد ہونا یا عالم عقلی کا مجرد ہونا یہ جہنہ حق تعالیٰ کی ذات کا مادے سے مجرد ہونا ہے یعنی حق تعالیٰ کی ذات کی یہ اصلی صفت ہے جو تکلمین کے نزدیک صفات کی طرف اور صوفیہ کے نزدیک عالم عقلی کی طرف منسوب ہو جاتی ہے اور اسی صورت میں یہ کہنا غلط ہو گا کہ خدا میں اور خدا کے صفات میں یا خدا میں اور عالم عقلی میں "ذاتی" کا اشتراک لازم آتا ہے۔

(ایک مادی مثال سے اس کو سمجھیں) یعنی تم دیکھتے ہو کہ دو جسم کسی ایک سمت کی طرف مثلاً اوپر یا نیچے کی طرف جب متحرک ہوں گے اور ان کی حرکت طبعی ہو تو یقیناً یہ بات اس پر دلالت کرے گی کہ ان دونوں میں اس حرکت کا مبداء اور سبب کوئی مشترک شے ہے اور عقل ہی بنیاد پر یہ سمجھ لے گی کہ ان دونوں جسموں کا تعلق یا تو کسی واحد نوع یا کسی واحد جنس سے ہے یعنی یہ دونوں اجسام یا تو زمین سے تعلق رکھتے والے ہوں گے (اگر دونوں کی حرکت نیچے کی سمت کی طرف ہوگی) یا ان کا تعلق (کہ آتش) سے ہو گا (اگر حرکت کا رخ اوپر کی طرف ہو گا) مگر اسی کے مقابلہ میں چیزیں جن کی حیثیت عرض کی ہو (یعنی دوسرے میں) ہو کر جو چیزیں پانی جاتی ہیں ان سے ان کا تعلق ہو "مشترک" یعنی "زمی" "گری" "سری" وغیرہ صفات کا جو محل ہے ان کے متعلق فرض کرو کہ اپنے "مروض" اور محل کے ساتھ طبعی طور پر متحرک ہیں مثلاً لوہا متحرک ہو اور لوہے کے ساتھ جو رنگ ہو گا وہ بھی ظاہر ہے کہ نہ وہ متحرک ہو گا، اب فرض کیا جائے کہ لوہا بھی نیچے کی طرف آ رہا ہے اور جو رنگ ہو گا وہ بھی اگرچہ دونوں کی حرکتیں ایک ہی سمت کی طرف ہو رہی ہیں لیکن کھلی ہوئی بات ہے کہ اس مشابہے کو دیکھ کر یہ رائے قائم کرنا قطعاً غلط ہو گا کہ اس وہی اور رنگ میں کوئی "ذاتی" مجرد اشتراک ہے۔

بھید اس کا یہ ہے کہ "اشتراک" ہمیشہ دو چیزوں کے درمیان ہو کرتا ہے اور ثانی الذکر شکل یعنی لوہے اور رنگ والی حرکت کی مثال میں درحقیقت ایک ہی بات ہے یعنی ایک ہی حرکت ہے جو وہی کی طرف تو بالذات منسوب ہے اور رنگ کی طرف بالعرض اور طبعی طور پر اس کا تناسب ہو رہا ہے پس اس حرکت کے لئے ایک ہی منشا جو وہی میں پایا جاتا ہے کافی ہے البتہ حرکت چونکہ رنگ کی طرف بھی منسوب ہے اس لئے لوہے اور رنگ میں کسی علاقہ کا ہونا ضروری ہے اور وہ یہاں موجود ہے یعنی رنگ کا لوہے

لے خیل قدم فسخ میں رک گیا ہے کہ آگ کا کرہ ہوا کے کرے کے اوپر ہے جس کو چیز ہوا کے کرہ میں بھی رہتا ہے چاہے اور مسیحی جو پراپر جانا چاہے اس کے متعلق ان کے خیال کے مطابق یہ کہنا جائز ہے کہ اس پر ظہر ہے "اسی طرح جو چیز نیچے کی طرف طبعی طور پر متحرک ہو جائے گا کہ اس کا خارج رضی ہے یا انی۔ خدا کا اس پر ظہر ہے۔"



میں قیام، اس کو خوب اچھی طرح ذہن نشین کرو۔

لیکن یہ اعتراض دینے واجب تعالیٰ کی ذات کا مرکب ہوجانا یہ خرابی، اس وقت پھر بھی باقی ہی رہ جائے گی اگر کسی چیز کے متعلق یہ مان لیا جائے کہ وہ ایسے وجود کے ساتھ موجود ہے جو حق تعالیٰ کے وجود کا غیر ہے، یعنی اس شے کا وجود اور ہے اور خدا کا وجود اس سے بالکل جدا اور ہے۔  
مگر حق جب واضح ہو چکا ہے، اگر اسی اور سلامت روی میں جو فرق ہے، وہ کھل کر نگاہوں کے سامنے جب آچکا ہے ثابت ہو چکا کہ درحقیقت یہاں بالذات تحقق کا مقام صرف ذات حق کو حاصل ہے بلکہ تحقق اور یاقوت ہی کا نام تحقق ہے، اس کے سوا جو کچھ بھی ہے ان کا تحقق حق تعالیٰ کے اسی تحقق اور یاقوت سے ہوتا ہے جس کا لازمی نتیجہ ہے کہ ایسی دو ہستیوں میں جو دوسرے وجود سے لگ اور مغایرتوں کا پایا جانا ناممکن ہے۔

باقی بعض لوگوں نے جو یہ کہا ہے کہ واجب اور ممکن میں وجود کا مسئلہ نہیں، بلکہ دو آدم جیم، دو دال کا مرکب لفظ) وجود ہی دونوں میں مشترک ہے نہ ہر ہے کہ سلیم طبائع اس کو برداشت نہیں کر سکتے پس چاہئے کہ خدا ماصفا و مدع ماسکدر پل کرو (یعنی چھی بات خواہ کسی کی ہو سے مان لو اور میری بات کو مسترد کرو)

## عقبہ (۳۶)

وجوب ہی کا غلبہ اور استیلا پر نذر باطن الوجود کے مرتبہ میں ہوتا ہے نیز اپنے مقدس جبروتی مقام ہونے کی وجہ سے اہوت (حق تعالیٰ کی خاص مرتبہ ذات) کے عنوان ہونے کی حیثیت باطن الوجود کا یہ مقام جو نکر اختیار کئے ہوئے ہے، اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ اس مقام کا انکشاف اور اس کی یاقوت جب ان لوگوں کو ہوتی ہے (جو سلوک کی راہ میں گامزن ہیں) تو اس وقت اس مقام کی اصطلاحی تعبیر سیر فی اللہ سے کہتے ہیں عارف اسی سیر فی اللہ میں مشغول ہوتے ہوئے بالآخر اس مقام پر پہنچ جاتا ہے جس پر پہنچنے کے بعد اس وحدت کا راز اس پر واضح ہو جاتا ہے جو متفرق اسما والسیہ کی شیرازہ بند ہے معنی ان اسما کی کثرت اسی وحدت کے نقطہ پر مٹی ہوئی اسے نظر آتی ہے، عارف کی اسی یاقوت ورا کشف کو باطن الوجود کی توحید کے نام سے بھی موسوم کرتے ہیں اس مقام پر پہنچنے کے بعد اس میں یقین قائم ہو جاتا ہے کہ اہوت مغیوثا یعنی سمجھ میں آنے کے اعتبار سے اول اللہ ال ہے، یعنی تمام پہلوں سے پہلے ہے، جیسے تحقق اور پائے جانے میں لاہوت ہی تمام مبادی اور اسباب کا مبداء اور سبب ہے، مغیوثا لاہوت ہی اول الادائل ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ

کوئی ایسا مفہوم یا سمجھ میں آنے والی بات ایسی نہیں ہو سکتی جس میں لاہوت (کا مفہوم) اس طرح مندرج ہو سکتا ہو جسے کل کے مفہوم میں جزئی کا مفہوم مندرج ہوتا ہے بلکہ سادہ بالعکس ہے یعنی کوئی سا بھی مفہوم ہو اپنے مفہوم ہونے کے لحاظ سے نہ لاہوت ہی سے پہلے ہوتا ہے اور اسی سے بعد ہوتا ہے ہر مفہوم کو لاہوت ہی اور اس کے گہرے ہونے سے اور نیچے سے بھی ثبوت کا وہی قیوم اور مبداء علی ہے معقولا کا وہی خزانہ ہے۔

پھر عارف "واحد عقلی" کے مرتبہ میں جب اپنی توجہ کو مرکوز کرتا ہے تو "واحد عقلی" سے گذر کر اس کی نگاہ لاہوت تک جب پہنچ جاتی ہے تو اس وقت وہ خیال کرنے لگتا ہے کہ (ممکنات) کی ماہیتوں سے لاہوت کو وہی نسبت ہے جو ماہیتوں کے مقومات کو ان سے ہوتی ہے (یعنی جنس و فصل جیسی چیزیں جن سے ماہیتوں کی تقویم ہوتی ہے اور ماہیتوں کے وہی اجزاء ہوتے ہیں گویا یہی نسبت ماہیتوں سے لاہوت کی ذات کو ہے) عارف کو اس وقت کچھ ایسا نظر آتا ہے کہ سارے امکانات حقائق کا لاہوت ہی جنس عالی ہے لیکن یہ اسی قسم کا خیال ہے جیسے وہ برہین عینہ والے جب ظاہر الوجود میں غالی ہو جاتے ہیں تو یقین کرنے لگتے ہیں کہ ظلال (یعنی کائناتی حقائق شجر حبر وغیرہ) میں اور لاہوت میں وہی نسبت پائی جاتی ہے جو مظاہر کو ظاہر سے ہوتی ہے لیکن درحقیقت اس قسم کا احساس یک طرح سے سرور نشہ کی سی حالت سے مشابہ ہے۔

اس مقام پر تم کو چاہئے کہ اس نکتہ کو پیش نظر رکھو جسے میں نے پہلے ہی بیان کیا ہے یعنی میں نے بتایا تھا کہ لاہوت کے لئے دنیا کی کوئی چیز کامل عنوان بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی زیادہ سے زیادہ ان چیزوں سے لاہوت کے تعلق جو کام لیا جاسکتا ہے ہم اس کی تیسرے نمونہ سے کر سکتے ہیں یعنی لاہوت کی طرف خیال ان سے منتقل ہو جائے یا ایسی مثال سامنے آجائے جسے دیکھ کر لاہوت کے سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے لیکن ایسا کامل عنوان جو واقعی عین اس ذات اور اس کی طبیعت حقیقت تک آدمی کو پہنچا دے جس کے لئے اس کو عنوان بنانا گیا ہو۔

سچ پوچھو تو خود لاہوت ہی کی یہ شان تمام اشیاء کے رو سے ہے یہی ہر شے کا کامل عنوان لاہوت بن سکتا ہے آخر میں پوچھتا ہوں کہ ایسی چیز جو صرف خیالی ہو یا عقل سے اس کا تعلق ہو یعنی محض معقول ہو اس سے کسی ایسی ہستی تکامل اور نام رسائی کیا ممکن ہے جو اصلی اور واقعی وجود کے ساتھ موجود ہو یا اس خیالی یا عقلی صورت میں اگر یہ بات پائی جاتی ہو یعنی اصلی اور واقعی وجود کے ساتھ موجود ہونے والی ہستی کے بعض لوازم سے محاکاة اور نقل آثار نے کا تعلق اس خیالی یا عقلی صورت سے اگر ہوگا تو اس وقت بصیرت کی نظر اس خیالی اور عقلی صورت سے واقعی اور اصلی وجود کے ساتھ موجود ہونے والی ہستی تک پہنچ جاتی ہے



بہر حال جن لوگوں نے حق تعالیٰ کو کائنات کے لئے جنس عالی قرار دیا ہے، تم کو چاہئے کہ ان کے اس کلام کا یہی مطلب سمجھو اور اسی مطلب پر ان کے کلام کو معمول کرو کہ حق تعالیٰ کے اسماء میں سے ایک اسم یعنی "واحد عقلی" کا اسم گویا کہ جنس عالی ہونے کی حیثیت اس لئے رکھتا ہے کہ تمام حقائق کا وہی جامع ہے اور یہی "واحد عقلی" کا اسم ان حقائق کی صیغہ ذات میں ایک اعتبار سے داخل بھی ہے، اگرچہ دوسرے اعتبار سے ان حقائق کا عین بھی ہے۔

## عقہ (۳۷) "جبروتی حُب"

باطن الوجود کا مقام اپنے کمالات کی وجہ سے بھی، اور اپنے تقدس و برتری، پاکی و نزاہت کی وجہ سے بھی، نیز ظاہر الوجود میں اور باطن الوجود میں موطن (طرات وجود) کا جو اختلاف ہے، اس کی وجہ سے بھی یہ واقعہ ہے کہ باطن الوجود میں اور ظاہر الوجود میں کسی قسم کی کوئی مناسبت نہیں پائی جاتی۔

(آخر تم خود ہی غور کرو) کہ ایسی چیز جو صرف تعقل میں پائی جاتی ہو، یعنی معقول محض ہو، اس میں لاکھ خصوصیتوں کا اضافہ کیا جائے اور تخیل و ترکیب کے عمل کا خواہ اسے جتنا زیادہ تختہ مشق بنایا جائے کتنی ہی قیدوں سے اسے کیوں نہ مقید کیا جائے، لیکن ان کاروائیوں کی وجہ سے یہی معقول کیا متخل بن سکتا ہے؟ یعنی تعقل کے درجہ سے نکل کر تخیل کے پردے پر آسکتا ہے؟ یقیناً ایسا نہیں ہو سکتا اسی طرح کسی خیالی صورت کو لطیف سے لطیف تر بنانے کی کوشش کیوں نہ کی جائے، تجرید و تملطیف کا جتنا عمل بھی اس پر کیا جائے۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس کوشش اور عمل سے وہ معقول نہیں بن جائے گا، (اور اسی پر کیا موقوف ہے) تم کسی خارجی عینی حقیقت ہی کے متعلق سوچو، کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ خواہ لطافت کے جس درجہ میں بھی وہ ہو، لیکن اپنی اس لطافت کی وجہ سے ظاہر ہے کہ یہ خارجی ہستی ذہنی نہیں بن جائے گی، اسی طرح جو چیز ذہنی وجود رکھتی ہو اس میں خواہ جتنی قیدیں بڑھائی جائیں، وہ خارجی ہستی نہیں بن جائے گی۔

باطن الوجود اور ظاہر الوجود میں عدم مناسبت کی اسی کیفیت کا یہ اقتضا ہوا کہ دونوں کے درمیان واسطہ کا کام کوئی ایسی چیز انجام دے جس کا تعلق نہ تو ان امور ہی سے ہو جنہیں خاص معقولات کہتے ہیں،

۱۔ کائنات کی تخلیق و انہیشت کا محرک خالق کی ذات میں کیا تھا، اسی کا جواب یہ عقیدہ دیا گیا ہے کہ "مب جبروتی" اس کا محرک ہے خدا اے کمالات ادا اپنے جہل و محاسن خودی چاہنے والا اور ان سے محبت کرنے والا ہے، یہی بنو دہے جو باعث تخلیق عالم بنی تعالیں  
سب میں غور و جود ہے ۱۲

اور نہ ان سے ہر صورت خیالی امور ہوتے ہیں، اور یہی چیز دونوں میں دینے باطن الوجود اور ظاہر الوجود کے درمیان ربط پیدا کرے اور ایک کو دوسرے سے جوڑے، اس کی حالت ایسی ہو جیسے قلبی حالات اور واردات کی ہوتی ہے، یعنی ارادہ، محبت، عشق، انہماک، ہیجان، میلان، شوق، یا اسی قسم کی چیزوں کا جو حال ہے، یعنی ذہنی اور خارجی عقلی اور خیالی امور میں باہمی ربط و تعلق کی پیدائش میں ان ہی جیسی باتوں اور اسی قسم کے جذبات کو دخل ہوتا ہے۔

مثال میں کہتا ہوں کہ ایک ماہر کارگر اپنے دل میں اس چیز کا جسے وہ بنانا چاہتا ہے ایک خاک تیار کرتا ہے، پھر اسی سچے ہوئے خاک کے بعد ارادہ کا قلب میں ظہور ہوتا ہے، ارادہ سے حرکات خارج میں پیدا ہونے لگتے ہیں، جس کے بعد وہی چیز جو سوچی گئی تھی منصفہ مشہور پر صوبہ افروز ہو جاتی ہے، اور جو چیز پوشیدہ تھی وہ ظہور کا قالب اختیار کر لیتی ہے، جس چیز کو صرف عقل ہی پار ہی تھی، اب جو اس سے اس کا تعلق ہو جاتا ہے، یعنی معقول محسوس ہو جاتا ہے، آپس جیسے ارادہ کی صفت یہاں باعث ظہور یعنی اسی طرح باطن الوجود اور ظاہر الوجود کے درمیان اسی قسم کی کسی کیفیت نے واسطہ کا کام انجام دیا ہے (آیا دوسری مثال کو دیکھو) کسی کی محبت میں کوئی گرفتار اور غرق ہے، اپنے محبوب کے جمال کا وہ تصور کرتا ہے، اس کے حسن و جمال کا اس کے ہنر و ستار کا، ناز و ادا کا، الفت بخش شیریں حرکات کا، دھین جاتا ہے، جس کے بعد محبت بتدریج عشق اور سرستی و جنون کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے، اس کی یہ کیفیت یوں ہی بڑھتی چلی جاتی ہے، تاہم کہ وہ اس محبوب کو اپنے خیال کے مطابق گویا اپنی آنکھوں کے سامنے کھراپاتا ہے، جیسے محبت کی کیفیت اس خیال کو اس کے سامنے لاتے میں واسطہ کا کام دیتی ہے، اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ مخلوق کی پیدائش میں خالق کی اس قسم کی کوئی شان واسطہ کا کام دیتی ہے۔

یاد دہانی مثال بھی ہو سکتی ہے کہ سونے والا سویا ہوا ہے، اس کا دل اس کا دماغ طرح طرح کے کسی اور قدسی علوم سے معمور ہیں، نیند ہی کی حالت میں اس پر ایک طرح کی استغراقی اور انہماکی حالت طاری ہوتی ہے، اور اسی حال میں اپنے ان علوم کو وہ مادی اجسام اور جسمانی کیفیات کے لباس میں جلوہ گر پاتا ہے، اسی پر پائی حالات کو قیاس کرنا چاہئے۔

بہر حال ظاہر الوجود اور باطن الوجود کے درمیان ربط کی بنیاد جس جبروتی امر پر قائم ہے، اس کی یافت کثرت و شہود کے اندر کو بھی ہوئی ہے، اور اشراقی فلسفہ کے اکابر و اساطین کی تحقیق بھی اس جبروتی امر تک پہنچی ہے، اشراقیہ کی تصدیق میں مشائی حکماء کے بعض افراد نے بھی اس جبروتی حقیقت کے پالنے کا دعویٰ کیا ہے۔



(کہتے ہیں کہ) لاہوت میں اور اس جبروتی امر میں وہی تعلق ہے، جو محبت کی کیفیت کا تعلق محب (عاشق) سے ہوتا ہے (صوفیہ کا بیان ہے) کہ کنت کثرًا مخفیًا فاحبت ان اعراف فخلقت الخلق (میں ایک ہی غور نہ تھا پس میں نے چاہا کہ جانا جاؤں اس لئے خلقت کو میں نے پیدا کیا) یہ قول جو حق تعالیٰ کی طرف منسوب کیا گیا ہے اس میں اسی امر جبروتی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، صوفیہ کی تحقیق یہ ہے کہ جس وقت یہ ارادہ کیا گیا اس وقت محبوب کی اپنی ذات کے سوا اور کچھ نہ تھا، وہی خود اپنے آپ پر عاشق ہوا، یعنی اس کے چہرے کا وہ جمال جس کی تعبیر باطن الوجود سے کی گئی ہے، اپنے اسی جمال کا وہ خود عاشق ہوا، شیخ الاشراق نے اپنی کتاب ہیاکل النور کے مختلف مقامات پر اسی مسئلہ کی طرف مختلف اشارے کئے ہیں، مثلاً یہ بیان کرنے کے بعد کہ سارے موجودات میں عشق کس طرح جاری و ساری ہے، شیخ نے لکھا ہے -

ہر شخص خود اپنے آپ پر عاشق ہے، (اول تعالیٰ) بھی خود اپنی ذات پر عاشق ہوئے،  
(آگے اسی طرح اور تفصیل کی ہے)

قاری زبان میں عارف جانی نے اسی مضمون کو کتنی خوبی کے ساتھ ادا کیا ہے، فرماتے ہیں،  
گرچہ معشوق لباس عاشقی پوشیدہ  
وانکہ از خود بساوہ خود را تماشا کردہ

تنبیہ - اس موقع پر ایک بات سمجھنے کی یہ بھی ہے، کہ محبت اپنے کچھ خاص آثار و نتائج بھی رکھتی ہے، یعنی ہجر کے زمانہ میں تعلق بے چینی، گشتگی و سراسیمگی، اور دصاں کی گھڑیوں میں مسرت و نشاط و سرخوشی اس و رحمت و طمانیت، عشق و محبت کے لازمی نتائج ہیں، لیکن یہاں، چونکہ جو معشوق ہے وہی عینہ عاشق ہے -

محبوب عین محب ہے، اس لئے ہجر و فراق کے تصور کا یہاں، مکان بھی نہیں ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ اس "حب جبروتی" میں محب اور عاشق اپنے کمالات و محاسن و جمال کے ساتھ ہمیشہ سرور اور خوشی ہی رہتا ہے، اس کے سوا کسی دوسرے پہلو کی یہاں گنجائش ہی نہیں ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ظاہر الوجود اور باطن الوجود کے درمیان (حب جبروتی) ایک ایسا الہی اسم ہے جس کی تعبیر مختلف الفاظ میں کی گئی ہے، عشق و حب، مودت، نظر عنایت (مجدد الف ثانی) کی اصطلاح ہے، شاہ ولی اللہ نے اسی کی تہمیر کے لئے الرحمن الرحیم البکر کے الفاظ اختیار کئے ہیں (اور اشراقی فلاسفہ) اسی کو سرور، اہتمام، فرح کے

لے فلاسفہ حق تعالیٰ کو اپنی زبان میں کبھی "دل" بھی کہتے ہیں، یعنی سب سے پہلی ہستی "لے" عطار نے، اسی مضمون کو ان الفاظ میں ادا کیا ہے - لے از بر لے ظہور خود خود گشت + بہرچہ بہر گری باز لے +

## عقبتہ (۳۸)

محبت اور مودت کی جتنی قسمیں ہیں ان میں قوی تر محبت 'اور مودت کے نام سے موسوم ہونے کا سب سے زیادہ حقدار یہی "حب جبروتی" ہے کیونکہ حب جبروتی میں خود لاہوت محب اللہ عاشق ہے اور ظاہر ہے کہ لاہوت کے کمالات و صفات سے بڑھ کر کس کے کمالات و صفات ہو سکتے ہیں اور جیسے لاہوت ہی یہاں محب ہے اسی طرح یہاں محبوب بھی وہی ہے اس سے زیادہ حسین اور خوب صورت کون ہو سکتا ہے اور باطن الوجود چونکہ لاہوت ہی کے روئے زیبا کے جمال کا نام ہے ظاہر ہے کہ اس جمال کا مقابلہ کون کر سکتا ہے۔

باپ و ربیبے راغی و رعایا رسول اور امت نفس اور بدن، مثال اور شہادت، تجلی اور جس کے لئے تجلی کرنے والا تجلی کرتا ہے، ان تمام سلسلوں میں محبت کی جن کیفیتوں کو تم پاتے ہو حقیقت اسی جبروتی رحمت و محبت کے متواصول میں سے ایک حصہ ہے (جو دنیا میں تقسیم ہوا ہے)

بہر حال کوئی ہو کسی قسم کی چیز ہو اپنے مقدس وجود کے لحاظ اور ہیبت سے وہ لاہوت کی محبوب بنے بیٹے لاہوت کو خود اپنی ذات سے جو محبت ہے اسی محبت میں ہماری کائنات کے وجود کی محبت مستور و مندرج ہے جس کا کبھی کبھی ظاہر وجود میں بھی اثر نمایاں ہو جاتا ہے جیسا کہ روایتوں میں آیا ہے کہ جب کوئی بندہ اللہ کا محبوب ہو جاتا ہے تو حق تعالیٰ جبرئیل کو مطلع فرماتے ہیں کہ فلاں بندے سے مجھے محبت ہے پس اسے جبرئیل تم بھی اس سے محبت کر دو آخر تک روایت کا مطالعہ حدیث کی کتابوں میں کرو)

تبیخ عراقی نے "حب جبروتی" کے اس مضمون کی تفصیل میں بڑی طویل گفتگو کی ہے انھوں نے اپنی کتاب "لمعات" میں مستقل اصطلاحیں اس باب میں بنائی ہیں جس کا جی چاہے ان کی کتاب کا مطالعہ کر کے ان تفصیلات اور اصطلاحات سے آگاہی حاصل کر سکتا ہے۔

اس حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک عورت کو بچے سے محبت کرتے ہوئے دیکھ کر فرمایا کہ خدا کی رحمت کے متواصول میں سے ایک حصہ مخلوقات میں تقسیم ہوا اسی رحمت کا نتیجہ ہے کہ ماں اپنے بچے سے محبت کرتی ہے۔



## حقیقہ (۳۹)

ایسے احوال و کیفیات جو پہلے موجود نہ ہوں اور بعد کو کسی پرطاری ہو جائیں، جانا چاہیے کہ ”حب جبروتی“ کا اس مد کی چیزوں سے کوئی تعلق نہیں ہے، یعنی وہ کوئی ایسی حالت نہیں ہے کہ پہلے نہ تھی اور بعد کو ”حب پرطاری“ ہونے کی وجہ اس کی ظاہر ہے، یعنی لاہوت کی فضا میں بھلا اس کی گنجائش ہو سکتی ہے، کہ نئے حالات سے وہ ”دو چار ہو“ اور ایسی کیفیات جو پہلے نہیں پائی جاتی تھیں وہ اس پرطاری ہوئیں، بلکہ ”حب جبروتی“ تو ایک ”مقدس محبت“ کا نام ہے، ایسی مقدس محبت جو بجنہ ”حب اور عاشق“ کی ذات ہے، الحاصل لاہوت اس موطن اور مقام کے لحاظ سے صرف محبت ہی محبت ہے، پس جن لوگوں نے یہ لکھا اور کہا ہے، کہ سارے ممکنات اور مخلوقات کا مبداء اور سرچشمہ آغاز محبت ہی ہے، تم کو چاہئے کہ ان کی اس بات کا انکار نہ کرو، کیونکہ ان کا اشارہ کسی ”حب جبروتی“ کی طرف ہے، جو ایک لحاظ سے عین لاہوت ہے، پس لاہوت یعنی خدا کو مبداء کائنات کہنا یا اس ”حب جبروتی“ (عشق) کو مبداء کائنات کہنا دونوں ایک ہی بات ہوئی۔

## حقیقہ (۴۰)

### شیون یعنی ”احدیت“ کے مقام کی تفصیل

لاہوت (یعنی ذات حق) کی حیثیت چونکہ ایسی صورت علمیہ کی ہے، جس کا تعلق تمام اشیاء سے ہے، یعنی صورت واقعہ کی یہ نہیں ہے کہ تمام اشیاء میں جو بات مشترک ہے، لاہوت کا اسی امر مشترک سے تعلق ہے، بلکہ لاہوت کی ذات ہر حقیقت کے ساتھ ایک خاص قسم کی خصوصیت رکھتی ہے، یہی خصوصیت اس انکشاف اور علم کا مبداء و سبب ہے جس کی بنیاد پر وہ ہر چیز کا عالم ہے، یعنی ہر چیز کو خدا جو جانتا ہے، تو اس علم کا سبب اور اس انکشاف کا مبداء یہی خصوصی تعلق ہے جو ہر چیز سے وہ رکھتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ ایک ہی علمی صورت جو بہت سی چیزوں کے انکشاف اور علم کا مبداء بنے گی، تو ناگزیر ہے کہ اس علمی صورت کے متعلق یہ مانا جائے کہ ہر وہ چیز جس کے

انکشاف کا وہ مبدا و سبب ہے اس کے ساتھ وہ خاص تعین رکھتی ہے مثلاً انسان کی صورت علمی ہی کو لو، انسان کی یہ علمی صورت انسان کے انکشاف کا مبدا و سبب ہے، لیکن مختلف حیثیتوں سے یعنی انسان ایک کلی ہے اس حیثیت سے بھی اس کے انکشاف کا مبدا یہی صورت ہے، پھر اس حیثیت سے بھی کہ انسان مغز انواع کے یک نوع ہے اور اس حیثیت سے بھی کہ وہ ایک مطلق حقیقت ہے (افراد کے قیود سے مقید نہیں ہے) اور اس حیثیت سے بھی کہ حقیقت انسانی (بسیط نہیں) بلکہ ایک مرکب حقیقت ہے حیوان و ناطق کی ترکیب سے تیار ہوتی ہے، ان تمام حیثیتوں سے یہی صورت مبدا انکشاف چونکہ واقع ہوئی ہے اس لئے ضرور ہے کہ انسان کی اس علمی صورت کا ان تمام امور سے، خفصہ ہی تعلق ہو، کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا تو پھر اس علمی صورت کے متعلق یہ کہنا کہ خاص کر کے وہ فلاں بات کے انکشاف کا مبدا ہے اور فلاں کے انکشاف کا مبدا نہیں بن سکتی صحیح نہیں ہو سکتا میں کہنا چاہتا ہوں کہ اس علمی صورت کی بذات خود ایک حیثیت یہ ہے کہ تمام وہ افراد جو انسان کے نیچے مندرج ہیں ان میں سے ہر فرد کے متعلق یہ تصور کیا جائے کہ جن جن چیزوں سے ان میں انفراد تشخص و تعین پیدا ہوا ہے ان سے ان تمام افراد کو مجرد اور پاک کر لیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ اس تجریدی عمل کے بعد جو چیز باقی رہ جائے گی (یعنی انسان کی کلی حقیقت) وہ اس علمی صورت کے ساتھ مطابقت کا تعلق پیدا کرے گی، صورت علمی کی اسی حیثیت کا نام "کلیت" ہے، یعنی کثیر افراد کے ساتھ مطابقت کی شان اس میں پائی جاتی ہے اور اس کی اسی شان کے ساتھ یہ امر وابستہ ہے کہ انسان کی کلیت یعنی کثیر افراد پر صادق آنے کی صفت) کے انکشاف و علم کا مبدا یہ علمی صورت بنی ہوئی ہے۔

اسی طرح اس علمی صورت کی بذات خود ایک اور حیثیت ہے یعنی انسانی افراد کا سلسلہ علمی صورت کے ساتھ مطابق ہونا یہ، یہی بات ہے جس کے لئے ان مود میں سے جو ان افراد کی حقیقت میں داخل ہیں کسی مر کے عذوف کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ صرف ان چیزوں کا مذوف کر دینا کافی ہوتا ہے جن سے ان افراد میں تشخص اور تعین کا رنگ پیدا ہوا تھا اس علمی صورت کی یہی وہ حیثیت ہے جس کی وجہ سے انسان کے نوع ہونے کی صفت کا انکشاف اس علمی صورت سے ہوتا ہے، اسی طرح اس علمی صورت کی ایک حیثیت یہ بھی ہے، یعنی انسان کے جتنے افراد ہیں ان میں سے کسی فرد سے اس کا اس وقت تک مطابق نہ ہونا جب تک کہ ہر فرد کی ہر اس بات کو جو اس فرد کی اصل حقیقت سے خارج ہے اس کو عذوف نہ کر لیا جائے باحفاظہ و بکریہ طلب ہو کہ جب تک ان افراد میں ایسی بات جو اس کی حقیقت سے خارج ہے، یعنی عریض کا تعلق ان افراد سے جب تک



باقی رہے گا اس وقت تک ان افراد میں سے کسی فرد سے اور اس علمی صورت کی مطابقت پیدا نہیں ہو سکتی یعنی حقیقت نسانی ایک اطلاقی حقیقت ہے اس کا انکشاف جو اس علمی صورت سے ہوتا ہے اس کی بنیاد صورت علمی کی حیثیت پر قائم ہے اور اس کے سی شان سے یہ امر وابستہ ہے۔

پھر اسی علمی صورت کی یہ حیثیت کہ دو صورتوں یعنی حیوان کی صورت اور تاحق کی صورت میں یہ تحلیل ہو سکتی ہے، یعنی تجزیہ کرنے سے یہی ایک صورت ان دو صورتوں کا رنگ اختیار کر سکتی ہے اس علمی صورت کی یہ وہ حیثیت ہے جس کی وجہ سے یہ بات کہ انسان ایک ہر سب حقیقت ہے اس کا انکشاف بھی اسی علمی صورت سے ہو رہا ہے بہر حال اسی پر دوسری باتوں کو قیاس کر سکتے ہو انسان کی اس علمی صورت کی ان حیثیتوں کی وجہ سے یہ واقعہ ہے کہ خود اس صورت میں کسی قسم کی کثرت کا رنگ نہیں پیدا ہوتا یعنی پائے جانے اور تحقق کے لحاظ سے دیکھو گے تو یہ علمی صورت تم کو ایک واحد شخصی صورت ہی کے رنگ میں نظر آئے گی اور اسی واحد شخصی صورت میں آدمی کا ذہن مختلف اعتبارات پیدا کرتا رہتا ہے کبھی اس اعتبار اور حیثیت کو پیدا کرتا ہے اور کبھی اس اعتبار اور حیثیت کو۔

لیکن واقع میں باوجود واحد شخصی صورت ہونے کے خود اس صورت کی ذات ہی سے اس تعلق کا وجود وابستہ ہے جو کثرت میں اور ایسی چیز میں جو وحدہ ہے پایا جا رہا ہے، یعنی ایک واحد صورت کا ان مختلف کثیر حیثیتوں سے جو تحقق ہے ظاہر ہے کہ اس تعلق کا سارا دار و مدار اسی واحد علمی صورت پر ہے اس میں کوئی شبہ نہیں کہ آدمی کی عقل جب اس علمی صورت کا تصور کرتی ہے اس وقت اس میں کثرت کا یہ رنگ محسوس نہیں ہوتا، لیکن ان مختلف حیثیتوں کی کثرتوں کو عقل جب سوچتی ہے اور اس علمی صورت کی واحد شخصی وجود سے ان کثرتوں کا جو تعلق ہے جب اس پر غور کرتی ہے تو اس وقت اسی واحد صورت میں اس کو ان کثرتوں کا رنگ بھی محسوس ہونے لگتا ہے، یہاں تک قابل ذکر نکتہ یہ بھی ہے کہ انسان کی اس علمی صورت میں جو یہ مختلف حیثیتیں پائی جاتی ہیں واقعہ یہ ہے کہ ساری حیثیتیں ایک ہی حیثیت کے اندر کھپی ہوئی ہیں، اور اسی ایک حیثیت میں سب مندرج ہیں، یعنی اس علمی صورت کی حیثیت کہ انسان ہی کے انکشاف کا وہ مبدیہ ہے اور انسان کے سوا کسی دوسری چیز کا انکشاف اس صورت سے نہیں ہو سکتا، یہی حیثیت اس علمی صورت کی ایسی حیثیت ہے جو اس علمی صورت کی تمام دوسری حیثیتوں کی شیرازہ بند ہے۔

شیون کی اصطلاح | بہر حال لامبوت تمام اشیاء کے انکشاف کا بذات خود مبدیہ ہوا ہے اور اس وجہ سے ہر چیز سے اس کے اختصاصی تعلقات جو قائم ہیں

ان ہی کو اصطلاحاً "شیون" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، لیکن لاہوت کی اس واحد شان کے سامنے  
یعنی "واحد عقلی" کے مصدر ہونے کی شان لاہوت میں جو باطنی جاتی ہے، اس شان کے سامنے یہ سارے  
مشیون "گم ہو کر رہ جاتے ہیں۔"

بہر حال لاہوت، خاص ذات حق کے مرتبہ میں اور باطن الوجود کے درمیان میں یہی وہ شان  
ہے جسے صوفیہ ایک مستقل اسم الہی قرار دیتے ہوئے اس کی تعبیر "حدیث" کے لفظ سے بھی کرتے ہیں  
اور اسی کو وہ شیون کا مرتبہ بھی کہتے ہیں، اسی کی تعبیر شاہ ولی اللہ کی اصطلاح کے رو سے "الجید العظیم اعلیٰ  
الکبیر الجلیل" سے بھی کی جاتی ہے، خاص وحدت کے مرتبہ میں اور اس تفصیلی مرتبہ میں جس کا نام کثرت  
انفصائیہ ہے، یعنی معلومات الہیہ اجمال کے مقام سے آگے بڑھ کر تفصیل کا رنگ جس مرتبہ میں اختیار  
کرتے ہیں ان دونوں مرتبوں کے بیچ میں شیون کے اس مرتبہ کی حیثیت گویا "برزخ" کی ہے  
تنبیہ لطیف | ارباب سلوک سلوک کے مقامات کو طے کرتے ہوئے، یا صاحبان معرفت معرفت کے  
مقامات کو طے کرتے ہوئے جب ان مراتب کی سیر کرتے ہیں تو ان کی اس سیر میں  
یہ نہیں ہوتا کہ وہ کثرت سے منتقل ہو کر وحدت کی منزل تک پہنچے ہیں، بلکہ ان کو یافیت تو وہ حقیقت  
خالص وحدت ہی کی ہوتی ہے، اور وحدت کی یہ یافیت ان کو دفعۃً حاصل ہوتی ہے، لہذا اپنی اس  
یافیت کے بعد وہ تعلق جو باطن الوجود کا لاہوت سے ہے، اس میں ببغور ذکر کرتے ہیں تو اس وقت اس  
کثرت کا شعور بھی ان کو ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس مقام میں جو چیز ظاہر ہوتی ہے، وہ تو وحدت ہی ہے، اور کثرت اس مرتبہ  
میں پوشیدہ و مستور رہتی ہے، بخلاف باطن الوجود، وہ ظاہر الوجود کے مقام کے دینے ان مقامات میں  
کثرت ہی ظاہر ہوتی ہے اور وحدت مستور رہتی ہے۔

## حقیقۃ (۴۱)

وجہ اللہ کی جگہ گاہٹ جس کی تعبیر حدیثوں میں وجہ اللہ کے نجات سے کی گئی ہے، ان ہی کو  
مشیون کہتے ہیں، اور شیون کے لفظ سے مرد صوفیہ کی وجہ اللہ کے یہی سبب میں وجود ظاہر کا  
جو پردہ پڑا ہوا ہے گروہا ٹھا لیا جائے۔ تو ساری کوئی کثرت (یعنی سارا عالم امکان) مل کر تبسم ہو جائے گی  
یعنی خالص وحدت کی روشنی کے سامنے (کوئی کثرتوں) کی چمک دمک ہو کر رہ جائے گی خالص وحدت



یا وحدت محضہ کا مرتبہ وہ مرتبہ ہے جسے حق تعالیٰ کے جلال کا سمجھنا چاہئے یعنی وہی سر اوقات  
الجبال ہیں، عقلا کے عقول اسی مقام تک پہنچنے کے بعد ٹھٹھک کر جاتے ہیں، بڑے بڑے فصحاء  
کی زبانیں یہاں گونگی بن جاتی ہیں، دیدہ وروں کی نگاہیں چوندھیا جاتی ہیں، سوچنے والے مبہوت  
بن کر رہ جاتے ہیں، باطن لوجود کو جو نسبت ظاہر لوجود سے ہے، یہی نسبت اس مقام میں اور باطن  
الوجود میں پائی جاتی ہے، ایسے ظاہر لوجود اور باطن لوجود کے موطن اور سرچشموں میں جو فرق ہے وہی  
فرق شیون میں اور باطن لوجود کے مقام میں ہے۔

حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی نے شیون کے اس مرتبہ کو جو ایک قسم کا دہی مرتبہ قرار دیا  
ہے تو مقصد ان کا یہ ہے کہ ”وحدت“ میں شیون کی کثرت محو ہو کر رہ جاتی ہے اس کو اچھی طرح  
بیدار مغزی کے ساتھ سمجھو اور غفلت سے جو کام لیتے ہیں ویسے نہ کرو۔

## عقبہ (۲۲)

تقرر کا مقام جس کا نام ”وحدت“ بھی ہے اسی کی تفصیل اس عقبہ میں کی جاگی

خود اپنی ذات کا عالم پر منکشف ہونا، اسی کا نام علم حضوری ہے اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ  
اس علم میں خود اپنی ذات کے انکشاف کی حد تک وہ عالم التفات اور توجہ کا محتاج نہیں ہوتا  
لیکن بجائے اپنی ذات کے یہی علم کسی دوسری چیز کے انکشاف کا ذریعہ جب بنتا ہے تو شخص کا  
وجدان اس کی شہادت دے سکتا ہے کہ اس وقت التفات اور توجہ کی ضرورت یقیناً  
ہوتی ہے۔

آخر صورت علمیہ کا اس کے عالم کو جب ذہول ہو جاتا ہے تو جو لوگ قائل ہیں کہ اشیاء کی  
صورتیں ان کے علم کے وقت عالم کے نفس میں محفوظ ہو جاتی ہیں، ان میں کیا اکثر وں کا خیال یہ  
نہیں ہے کہ ذہول کی اس شکل اس علمی صورت کا عالم کو علم حضوری ہی حاصل رہتا ہے، لیکن  
باوجود علم حضوری کے اس علم کا جو معلوم ہے، ایسے صورت علمیہ کے ذریعہ سے جس چیز کا علم عالم کو  
حاصل ہوتا ہے اس کے انکشاف سے وہ محروم رہتا ہے، نیز اپنے مختلف خصوصی تعلقات کی بنا پر

لہ ایک چیز نسیان ہے اور دوسری چیز ذہول ہے، نسیان میں تو شے کی صورت ہی ذہن سے غائب ہو جاتی ہے اور ذہول  
میں عامگی اس کی ذات توجہ نہیں ہوتی، سوچنے کے بعد یاد پڑتی ہے ۱۲

ایک ہی صورت جب مختلف اور کثیر چیزوں کے انکشاف میں دو سبب بن جاتی ہے 'تو ظاہر ہے کہ اس وقت کیا ہوتا ہے؟ یہی ناکہ بسبب خصوصی نسبت اور تعلق کی طرف عالم توجہ کرتا ہے 'تو اس وقت وہ خاص معلوم جس سے خصوصی نسبت صورت عمیہ کو ہے 'اس کا انکشاف عالم پر ہوگا 'اسی طرح جب دوسری خصوصی نسبت اور خصوصی تعلق کی طرف توجہ و انتفات کی نظر عالم ڈالتا ہے 'تو دوسرا معلوم جس سے اس صورت کا خصوصی تعلق ہے 'وہ عالم پر منکشف ہوگا۔

اس تمہید کے بعد اب میں کہتا ہوں کہ لاہوت کو خود اپنی ذات کا حضوری علم ہے 'اس پر اپنی ذات کا خود انکشاف علم حضوری ہی کا نتیجہ ہے 'لیکن عالم عقلی کا لاہوت سے صدر و نظام ہے کہ شیون 'پر مبنی ہے 'یعنی شیون کے علم پر مبنی ہے 'اب کھل ہوئی بات ہے کہ شیون کے ساتھ ذات کی طرف انتفات کرنے کے بعد جو حیثیت ذات کی ہوگی وہ یقیناً ذات کے اس مرتبہ سے موخر ہوگی جو اس کی فاصل ذات ہونے کی حیثیت ہے۔

اس کو خود اپنی ذات کی مثال سے سمجھ سکتے ہو 'یعنی ہم اپنی ذات کی طرف توجہ کرتے ہیں 'اور اس کی طرف انتفات کی طرف اترتے ہیں 'تو ظاہر ہے کہ ذات کا یہ رنگ کہ اس پر انتفات کی نظر ڈالی گئی ہے یقیناً خود ذات کے مرتبہ سے موخر ہوگا۔

صونیہ کے چند ارباب مدقق نے جن کی تعداد بہت تھوڑی ہے 'موشگافیوں سے کام لیتے ہوئے لاہوت 'اور احدیت ان دو مقاموں کے بیچ میں جس مرتبہ کو ثابت کیا ہے 'اس کا حاصل وہی ہے جو میں نے کہا 'اسی درمیانی مرتبہ کی تعبیر ان میں بعضوں نے وحدت سے بھی کی ہے 'اسی کو علم حضوری بھی کہتے ہیں 'تقریبی اسی کی تعبیر ہے 'بعضوں نے 'الحی القيوم' 'اسود النام' 'الاول' کے الفاظ سے بھی اسی مقام کی طرف اشارہ کیا ہے 'لیکن اکثر ائمہ اس درمیانی مرتبہ کو ثابت نہیں کرتے اور یہ کوئی عیب کی بات نہیں ہے 'کیونکہ اس مرتبہ میں اور لاہوت میں بجز ایسے فرق کے جو عموماً اور معنوں میں ہوتا ہے 'اور کسی قسم کا فرق نہیں ہے۔

میرا مطلب یہ ہے کہ لاہوت میں 'اور وحدت کے بس مرتبہ کو ان لوگوں نے پیدا کیا ہے 'ان دونوں کے درمیان کوئی ایسی امتیازی بات نہیں پائی جاتی جس کی وجہ سے دونوں کے احکام میں امتیاز پیدا ہو 'یعنی اس کی وجہ سے ایک کی طرف ایسے احکام منسوب ہو سکتے ہوں 'جن کا انتساب دوسرے کی طرف نہ ہو سکتا ہو 'وجہ اس کی یہ ہے کہ لاہوت کا مقام تو یا وحدت کا یہ



دونوں غائص وحدت اور صرف اطلاق محض کی تعبیر ہے، دونوں میں تقدم و تاخر کی نسبت جو پیدا ہوتی ہے، یہ نسبت قریب قریب یعنی تقدم بالماہیت والے تقدم سے بہت کچھ یہ مشابہ ہے، نسبت ہے جسے تقدم بالماہیت کہتے ہیں۔

بہر حال دونوں مقاموں میں فرق اسی قسم کا ہے، جیسے مطلق شے اور اس کے عنوان میں پایا جاتا ہے یا واحد (ایک) کے لفظ کی ایک حیثیت جو یہ ہے کہ تمام اعداد کی وہ اصل ہے تو اس حیثیت سے جس واحد کا تصور کیا جائے اس میں اور مطلق واحد میں جو فرق ہوتا ہے، بس یہی فرق لاہوت میں اور وحدت کے اس مقام میں ہے۔

## عقبہ (۲۳)

اللہ کا اسم اعظم بھی وحدت ہے، (جس کا عقبہ ۲۲ میں ذکر کیا گیا) محققین کہتے ہیں کہ واجب سے جو چیزیں صادر ہوتی ہیں، ان میں صادر اول بھی ہے ان محققین کے نزدیک اس صادر اول میں اور اس کے مصدر میں (یعنی وحدت میں اور لاہوت میں) نیز ایک قسم کی اعتباری مغررت کے اور کسی قسم کا فرق نہیں ہے اور حقیقت علم کے موطن لاہوت کے تنزل کی یہ تعبیر ہے، تمام اسماء الہیہ و کونیہ کی یہی اصل بنیاد اور غنیت حقیقت ہے، اور لاہوت کے سارے تنزلات کی اصل بھی یہی ہے، اسماء الہیہ اور اسماء کونیہ اور خارجی موجودات ہوں یا ذہنی ان سب کے ساتھ وحدت کے اس مقام کو وہی نسبت ہے، جو ظلال (مظاہر کائنات شجر و حجر کو) اپنے وجود منبسط سے ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ ساری چیزیں جو پائی جاتی ہیں، ان کے ساتھ لاہوت کو وہی نسبت ہے جو ہمارے نفس کو اپنے معلومات اور ان چیزوں سے ہے، جنہیں اپنے خیال میں ہم پیدا کرتے ہیں، ورنہ ہر ہے کہ سارے معلومات اور خیالات جو ہمارے نفس میں پائے جاتے ہیں، ان کی اصل حقیقت ہمارا وہ علم حضوری ہی ہے، جو اپنی ذات کا ہمیں حاصل ہے، کیونکہ کھلی ہوئی بات ہے، کہ خود راہنی ذات کا عالم نہ ہوگا، وہ دوسری چیزوں کا عالم کیسے ہو سکتا ہے۔

بہر حال اسی طرح لاہوت کو بھی اپنی ذات کا جو علم حضوری ہے، یہی علم مفید ہے، ان تمام چیزوں کی پیدائش کی جو پیدا ہو چکیں یا ہو رہی ہیں، یا آئندہ کسی عالم میں پیدا ہوں گی، اور لاہوت کو اپنی ذات کا جو علم ہے، اسی علم میں وہ علم کھپا ہوا اور مندرج ہے، جو دوسری تمام اشیاء کا اس کو (یعنی لاہوت) کو ہی

اسی طرح ہر وہ چیز جو پائی جا رہی ہے 'لاہوت جو اس کا قیوم ہے' اس قیومیت کی بنیاد بھی یہی علم ہے جو خود اپنی ذات کا اس کو حاصل ہے 'اور اپنی ذات کا عالم ہونا بھی اس مقام کی قیومیت ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ اس موطن کا قیوم ہونا بھی ان ساری چیزوں کے قیوم ہونے کے ہم معنی ہے جو پائی جا رہی ہیں۔

تھیک اس کی مثال ایسی ہے کہ کسی چیز کی صورت کا علم خود اس چیز کا جیسے علم ہو کرتا ہے جس کی وہ صورت ہوتی ہے اور شے کی صورت کا وجود جیسے ہی معلوم کا وجود ہوتا ہے اسی طرح اس مقام کی قیومیت بھی ان تمام چیزوں کی قیومیت ہے جو کائنات میں تحقق پذیر ہو رہی ہیں۔  
تنبیہ۔ (گزشتہ بالا عبادات میں جو مضامین بیان کئے گئے ہیں ان کا خلاصہ مختصر الفاظ میں ہو سکتا ہے یعنی تحقق اور یانف کے تحقق (اگر سوچا جائے) تو چھ مرتبے اس کے گویا نکلتے ہیں خود تحقق اور یانف کی حیثیت کہ اس وقت وہی وہ ہے اور کوئی دوسری چیز اس کے ساتھ نہیں ہے یعنی بشرط کے مرتبہ میں تحقق اور یانف کا مقام اسی مرتبہ کی تعبیر لاہوت سے کرتے ہیں 'امام ربانی مجدد الف ثانی نے اسی مرتبہ کا نام 'لائقین' رکھا ہے اور افضل المحققین (یعنی شاہ ولی اللہ) کہتے ہیں کہ 'اللہ لا الہ الاہو' اسی مقام کی تعبیر ہے 'ان کے نزدیک 'اللہ' کے لفظ سے مراد یہی علمی معنی ہیں اور 'لا الہ الاہو' کی حیثیت شاہ ولی اللہ کی اس تعبیر میں گویا وہی ہے جو 'ہوہو' کے لفظ کی حیثیت اس وقت ہوتی ہے جب ہم مثلاً انسان کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ انسان بحیثیت 'ہوہو' ہونے کے یہ حکم رکھتا ہے یا وہ حکم رکھتا ہے (یعنی نہانی حقیقت اس حیثیت سے کہ وہ وہی ہے اس کا جو مطلب ہوا کرتا ہے 'شاہ ولی اللہ کے نزدیک اللہ تعالیٰ کے حساب سے اسی مفاد کو 'لا الہ الاہو' کے الفاظ دہا کرتے ہیں گویا لا الہ سے ان کی غرض یہ ہے کہ اس وقت خدا کی ذات کے سوا اور کسی دوسری چیز کی طرف توجہ نہیں ہے۔

در اصل یہی 'ذات' کا مرتبہ ہے اور ہر وہ چیز جو پیدا ہوتی ہے اس کی قیومیت کا کام براہ راست بغیر کسی واسطہ اور حجاب کے یہی ذات کا مرتبہ انجام دیتا ہے سارے اسماء اور سارے موجودات سے ذات کے اس مرتبہ کو وہی نسبت ہے جو عرض کو جوہر کی ذات سے ہوتی ہے یا جو چیزیں انتزاعی ہوتی ہیں ان میں اور ان کے منشاء میں جو نسبت پائی جاتی ہے وہی نسبت ذات کے

۱۔ نیستی کے منہاد میں ہستی کی تعبیر تحقق اور یانف سے کی جاتی ہے کیونکہ ہستی ہی پائی جاتی ہے تحقق اور یانف کا تحقق اسی سے ہو سکتا ہے نیستی کے لئے یانف ہے نہ تحقق ۱۱



اسی مرتبہ سے ساری کائنات کو ہے۔

بہ حال اصل ذات کا خالص مرتبہ تو یہی ہے (اس کے بعد اسماء کے مراتب شروع ہوتے ہیں جن میں پہلا مرتبہ وحدت کا ہے جس کی تعبیر تقرر اور علم حضوری سے بھی کہتے ہیں افضل المحققین ہے "الحی القيوم النور تام" دل البدیع کے الفاظ سے اسماء کے اسی مرتبہ کی طرف اشارہ کیا ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ اسماء کے اور جتنے مراتب ہیں چونکہ ان میں سب سے پہلا مرتبہ یہی ہے اور سارے مراتب کے ظہور و بقا کا مسد اسی مرتبہ سے وابستہ ہے "بشر الحی" کا لفظ جو حیات پر دلالت کرتا ہے ظاہر ہے کہ سارے اختیاری افعال کا دار و مدار اسی پر ہے اسی طرح "النور" کا لفظ جس کے معنی روشنی کے ہیں کون نہیں جانتا کہ اشیا کا ظہور نور ہی سے وابستہ ہے اسی پر افضل المحققین کی اصطلاح کے دوسرے الفاظ کو قیاس کر لو اسماء کے سلسلہ میں دو سرا مرتبہ احدیت کا ہے امام ربانی اسی مرتبہ کی تعبیر شیون کے لفظ سے کرتے ہیں اور افضل المحققین نے "المجید العلی" "الکبیر الجلیل" کے الفاظ سے اسی مرتبہ کو روشناس کیا ہے اس تعبیر کی وجہ یہ ہے کہ کثرت پر وحدت اس مرتبہ میں عین رہتی ہے، اللہ ہی وہ مرتبہ ہے جس میں کثرت وحدت میں گم اور محو ہوتی ہے۔

تیسرا مرتبہ اسماء کا واحدیت ہے، اسی کو باطن الوجود بھی کہتے ہیں اور اسی کا نام "تنزل علی" "عالم عقلی" وغیرہ بھی ہے افضل المحققین نے اسی مرتبہ کی طرف "البر القادر المتبارک" کے الفاظ سے اشارہ کیا ہے، وجہ یہ ہے کہ کثرت مقدسہ (یعنی مادی آلائشوں سے پاک کثرت) کے منع اور سرچشمہ ہونے کی ابتداء اسی مرتبہ سے ہوتی ہے چوتھا مرتبہ اسماء کا حب ہے، قوم نے اسی کو "عشق" کے نام سے موسوم کیا ہے اور افضل المحققین "الرحمن الرحیم" کے الفاظ سے اس مرتبہ کی تعبیر کرتے ہیں اس تعبیر کی وجہ ظاہر ہے،

پانچواں مرتبہ اسماء کا وجود منبسط ہے، قوم میں "ظاہر الوجود" المراقہ (آئینہ)، النور کے الفاظ اسی مرتبہ کے اظہار کے لئے مستعمل ہیں اور افضل المحققین نے "خاتم الاسماء" "المریئ الرحمن" "النفیس الکلیہ" "وجود خارجی" "النار ج" وغیرہ الفاظ سے اسی مرتبہ کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ماہوت کے تنزل کے یہی مراتب ہیں اور تحقق و یافت کے مواطن بھی یہی ہیں، شمار میں پہلا مرتبہ و مواطن پانچ ہیں، چونکہ ماہوت کے ساتھ ان کو عنوان ہونے کی نسبت ہے، یعنی "ماہوت" ہی کے یہ مختلف تعبیری الفاظ ہیں اس لئے ان کو "اسماء" کہتے ہیں پھر شمار کو نبیہ سے ممتاز کرنے کے لئے ان کو "الہیہ"

نہ ش و صاحب سے "انجیر لکھیہ" نامی دہی کتاب میں بھی یہ تعبیر اختیار کی ہے، ارشد شاہ ولی اللہ نے ابجد الہان میں یہ اصطلاح استعمال کی ہے ۱۲۸

کہتے ہیں، اور اطلاق کی صفت ان میں جو پائی جاتی ہے، اس کے لحاظ سے اسما ذاتیہ بھی ان کو کہتے ہیں، کیونکہ یہ خود لاہوت کی ذات کے تنزل کے مراتب میں یعنی ماہیت کی ذات کو کسی خاص حیثیت سے تصور کر کے تنزل کے یہ مراتب نہیں پیدا کئے گئے ہیں۔

بہر حال ان مراتب میں سے ہر مرتبہ تحقق اور یافت کا ایک خاص عالم ہے، ایسا عالم جو اپنے مرتبہ میں ایک ایسی خصوصی انفرادی حیثیت رکھتا ہے جو اس کے ماتحت واسطے مرتبہ سے مختلف ہوتا ہے یعنی ہر ماتحت مرتبہ میں اور مافوق واسطے مرتبہ میں موطن کا فرق ہے، اسی قسم کا فرق جیسے موطن کا اختلاف خارجی و داخلی جو درمیان پایا جاتا ہے، لیکن جیسے سارے موجودات ماہیت کے لحاظ سے متحد ہیں، یہی حال ان کا بھی ہے، یعنی ماہیت سب کی صرف لاہوت ہے، باہم قیاساً ان مراتب میں (ماہیت کا نہیں) بلکہ اپنی اپنی ماہیت کے رو سے ہے، تنفیک جو حال ان معلومات کا ہوتا ہے جو تجزیل کے درجہ میں پہونچ کر مخیلات (اور تعقل کے درجے میں) معقولات کا قالب اختیار کرتے ہیں (یعنی مخیلات اور معقولات میں ماہیت کا اختلاف جیسے پایا جاتا ہے) اسی طرح ان مراتب میں ماہیت کا اختلاف پایا جاتا ہے (یا معلومات) جب معقولات اولیٰ اور معقولات ثانیہ کے مراتب میں جو اختلاف پایا جاتا ہے، اسی قسم کا اختلاف تنزلات کے ان مراتب میں ہے (میرا مطلب یہ ہے) کہ تجزیل اور تعقل کی قوتیں ظاہر ہے کہ اپنی اپنی حقیقت کے لحاظ سے ایک دوسرے کی غیر ہیں لیکن "ماہیت" کے اعتبار سے دونوں قوتیں متحد ہیں یعنی نفس ہی کی یہ قوتیں ہیں، اور ان کی "ماہیت" وہی نفس ہے، (پس یہی حال ان مراتب کا لاہوت کے حساب سے ہے) لاہوت کے مرتبہ کی یہ خصوصیت یعنی لاہوت کے ساتھ عنوان ہونے کا جو ان کو تعلق ہے، چونکہ یہ تعلق جس سے زیادہ مستحکم ہے، اور اطلاق میں ان کے حوشدت پائی جاتی ہے، نیز یہ بات کہ لاہوت کی ذات میں ظہور و بطون کے لحاظ سے یہ مراتب جو پیدا ہوتے ہیں، چونکہ درحقیقت یہ ذات ہی کی حکایت اور تعبیر ہے، اس لئے ان مراتب کی تعبیر میں مشتق کا ساتھ ہونا باعتبار سبب کے زیادہ درست تھا مثلاً باطن الوجود کو بجائے اس بات کے کہ اس کو علم کہا جائے، بلکہ کہا زیادہ بہتر ہے، بہر حال اسی بنیاد پر ان مراتب کو بھی بے صفات کے ساتھ اس کے لحاظ سے تعبیر کرنا، جیسا کہ زیادہ مناسب خیال کیا گیا ہے نیز ان اسماء کے متعلق یہ کہنا کہ اپنے معنی کے معین ہیں، نہ غیر معنی نہ بخیر نہ مسکونی، ورنہ اپنے معنی کے بالکل غیر ہیں۔



اصل وقتہ کی کتنی صحیح ترجمانی ہے، مثلاً آسمان میں ایک منور روشن چمک نظر آ رہا ہو پس اس چمک کو دیکھ کر کوئی اگر یہ کہے کہ وہ مجسّم آفتاب ہے تو ظاہر ہے کہ وہ بھی غلط کہہ رہا ہے، کیونکہ آفتاب بذات خود چمکے کی شکل نہیں رکھتا اور اگر یہ کہا جائے کہ وہ آفتاب نہیں ہے تو یہ بھی غلط ہی ہوگا کیونکہ آسمان میں اس چمکے کے سوا اور کوئی ایسی چیز نظر نہیں آتی جس پر ہم آفتاب کا اطلاق کر سکتے ہوں اور اس چمکے کا دیکھنے والا یہ بھی نہیں کہہ سکتا کہ ہم آفتاب کو نہیں دیکھ رہے ہیں بلکہ جس واقعہ کا مشاہدہ دیکھنے والا کر رہا ہے اس کی صحیح تفسیر بھی ہو سکتی ہے کہ دیکھنے والا کہے ہم آفتاب کو ایک نورانی چمکے کی شکل میں دیکھ رہے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ چمک جو دکھائی دے رہا ہے اپنی ہویت کے لحاظ سے ظاہر ہے کہ آفتاب کے ساتھ متحد ہے اور چمک روشنی بخشی وغیرہ کے آثار کا مبداء اور سرچشمہ بھی یہی آفتاب ہے آفتاب کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے لیکن چمک اپنی ماہیت کی رو سے یقیناً آفتاب نہیں ہے بلکہ اس کا غیر ہے اسی کا نتیجہ ہے کہ آفتاب کی طرف جب ہم اشارہ کرتے ہیں تو کہتے ہیں کہ آفتاب وہی ہے اور جو "ہویت" نظر آ رہی ہے اس کی طرف بائیں شرط کہ چمک کی ماہیت کی وہ معروض ہے تو اس وقت ہمارے لئے یہ بات کہنی زیادہ مناسب ہوگی کہ وہ آفتاب نہیں ہے لیکن اس کا مطلب یہ نہ ہوگا کہ اس میں اور آفتاب میں ایسی مغایرت پائی جاتی ہے کہ اس کی وجہ سے یہ سمجھا جائے کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک تو آفتاب ہے اور دوسری چیز جو اس آفتاب کے سوا ہے یعنی نورانی چمک آفتاب کے وجود سے الگ ہو کر کوئی علیحدہ چیز پائی جا رہی ہے یقیناً اس قسم کی مغایرت کا دعویٰ اس موقع پر صحیح نہ ہوگا بلکہ ہم جو اس وقت یہ کہتے ہیں کہ وہ آفتاب نہیں ہے اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ آفتاب کے وجود کا جو مرتبہ ہے اس مرتبہ میں یہ نورانی چمک کچھ نہیں ہے پس حاصل یہی نکلا کہ یہ نورانی چمک نہ تو ہر لحاظ سے مجسّم آفتاب ہے اور نہ ہر لحاظ سے وہ آفتاب کا غیر ہے ہاں! اگر صرف ماہیت کو سامنے رکھ کر اشارہ کیا جائے مینے اس کے چمکے ہونے کی شان پیش نظر ہو تو یقیناً وہ آفتاب نہیں ہے بلکہ غیر آفتاب ہے اور آفتاب ہی اس چمکے کا قیوم ہے اور اس کے امتزاع کا منشا ہے۔

بلکہ وہ تو ایک مستمّر کہ ہے نہ کہ کوئی چمکا چمکا مگر یہ ظاہر نظر آتا ہے چمک ہی کی شکل میں ۱۱

## خاتمہ

اس عنوان کے تحت دراصل مسألات کی تفصیل مقصود ہے 'آسانی کے لئے متعلقہ مباحث کو چند تنبیہوں کے ذیل میں ہم بیان کریں گے۔

تنبیہ - کسی شے کی تعبیر کسی لفظ سے جب کرتے ہیں اور لفظ کا اطلاق جب اس شے پر کیا جاتا ہے تو ہر کتا ہے کہ یہ اطلاق کسی غلط ہو اور کسی صحیح پھر صحیح ہونے کی صورت میں ممکن ہے کہ وہ اطلاق حقیقی ہو یا مجازی اس کا پتہ چلانے کے لئے کہ لفظ کا یہ اطلاق غلط ہے یا صحیح یا حقیقی سے اس سے مراد لیا گیا ہے یا مجازی دو مترہ طریقے ہیں۔

پہلا طریقہ تو وہی ہے کہ لغت میں تلاش کیا جائے اور ان مقامات کا متع کیا جائے جہاں جہاں اس لفظ کو استعمال کیا گیا ہے پھر لفظ کے متعلق دیکھا جائے کہ اس کے اطلاق کا مدار و مناسط کیا ہے جہاں جہاں یہ مناسط پایا جائے گا سمجھا جائے گا کہ لفظ کو اس کے حقیقی معنی میں استعمال کیا گیا ہے اور بجائے اصل مناسط کے اگر یہ پایا جائے کہ اس مناسط سے جن چیزوں کا صرف تعلق تھا بعض ان کی وجہ سے ان پر لفظ کا اطلاق اس معنی پر کیا گیا ہے تو اسی اطلاق کو مجازی اطلاق قرار دیا جائے گا لیکن ایسا اطلاق جس میں مذکور بالا امور میں سے کوئی بات نہ پائی جاتی ہو یعنی نہ لغت ہی سے تاہم اس اطلاق کی ہوتی ہو اور نہ مقامات استعمال کی جستجو سے اس اطلاق کی توثیق ہو اسی طرح جس معنی پر لفظ اطلاق کا مدار ہے نہ وہی پایا جاتا ہو اور نہ اس کے متعلقات سے اس اطلاق کا تعلق ہو تو حفظ کے اسی اطلاق کو غلط سمجھایا جائے گا۔

بہر حال اس طریقہ کی خصوصیت یہ ہے کہ لفظ کے معنی کی تحقیق کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ خود لفظ کے مفہوم کی تحقیق کی جائے اور لفظ کے اس مفہوم کی تحقیق کا مال ہی ہو گا کہ لفظ کی اسی لفظی تعریف کی جائے۔

اور دوسرا طریقہ (اطلاق و تعبیر کی تصحیح و تغلیظ کا یہ ہے کہ بجائے لفظ کے معنی کی حقیقت کا پتہ چلایا جائے اور ڈھونڈا جائے کہ اس سے کی یافت اور تحقق کا طریقہ کیا ہے۔

الغرض یوں معنی کی حقیقت متع ہو جاتی ہے اور معلوم ہو جاتا ہے کہ اس سے کی جو اصل حقیقت ہے اس میں اور جو چیزیں اس کی غیر ہیں ان دونوں میں کیا فرق ہے تصحیح کے اس عمل کے بعد معنی کی جو حقیقت متعین ہو جاتی ہے اس کی ماہیت لفظ کے اطلاق کی بنیاد اور مناسط قرار



دے دی جاتی ہے اور اسی ماہیت کے پا جانے، ورنہ پائے جانے پر اس کا مدار ہوتا ہے کہ غلط کا یہ اطلاق حقیقی ہے یا مجازی صحیح ہے یا غلط حاصل یہ ہوا کہ اس دوسرے طریقے میں معنی کی تحقیق کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ اس معنی کو جو ماہیت ہے اس کی تحقیق کی جائے ایسی صورت میں ظاہر ہے کہ اس معنی کی تعریف کا تاں یہی ہو گا کہ لفظی نہیں بلکہ واقعی اور حقیقی تعریف اس معنی کی کی جائے۔

بہر حال یہ دوسرا طریقہ ہے جس میں معنی ہی کی تحقیق کی کوشش کی جاتی ہے اور اس معنی کی ماہیت کا منع کرنا اسی کو مقصود بنایا جاتا ہے یہ ایسا رہے جس میں کبھی تو دلائل سے کام لیا جاتا ہے اس وقت ضرور ہوتی ہے کہ جن دلائل وبراہین سے کام لیا جا رہا ہے ان کو دیکھا جائے کہ لائق استدلال کے رہے وہ صحیح ہیں یا غلط اور کبھی مستقر سے کام لیتے ہیں تب ضرورت ہوتی ہے کہ مستقر کو دیکھا جاوے کہ اصل استقرار و تائید سے کام لیا گیا ہے یا ناقص اور ادھوری تائید مستقر پر فیصلہ کی بنیاد قائم کی گئی ہے

ظاہر ہے کہ یہ راہ کتنی دور دراز راہ ہے لازمی پہنچنے کے رد و بصر کا میدان اس طریقے میں جتنی وسعت اختیار کرنے لگتا ہے اس کا کون اندازہ کر سکتا ہے بے چارہ طالب حق (سراسیمہ اور سرگردان ہو کر ادھر ادھر پھٹکنے لگتا ہے کبھی ادھر جاتا ہے کبھی ادھر رخ کرنا ہے کبھی اس پاؤں کو آگے بڑھاتا ہے کبھی اس کو پیچھے لے جاتا ہے واقعہ تو یہ ہے کہ بسا اوقات اس راہ کے پھلنے والے قریب قریب سونسطائی ہو کر رہ جاتے ہیں یعنی جب شریعت کی نقلی شہادتوں سے اپنے دعویٰ کی تائید میں کام لے رہے ہوتے ہیں اور اسی وقت نت نئے خود تراشیدہ مطالب ان شہادتوں میں یہ بھرتے ہیں تو یہ تمیز ان سے رخصت ہو جاتی ہے کہ ان دو باتوں میں یعنی شرعی نصوص میں جو مطالبہ پیش کیا گیا ہے اس مطالبہ کی اسی قدر مشرک جس کو واقعی مذہب منوانا چاہتا ہے اس میں اور بعد کو مشگافیوں سے کام لے کر جن امور کا اضافہ دوسروں نے کیا ہے ان میں کیا فرق ہے واقعی سنت کیا ہے۔ اور بدعت کیا ہے یہ فیصلہ ان کے لئے دشوار ہو جاتا ہے خلاصہ یہ ہے کہ ایسی راہ ان لوگوں نے اختیار کی ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ شریعت ایسی باتیں جن کا ایک پہلو بالکل متین تھا یعنی محکمات وہ بھی ان کی نگاہوں میں مشتبہات کی شکل اختیار کر لیتے ہیں اسی طرح مذہب کے واضح عقائد جنہیں مفسرات کہتے ہیں وہ ٹکٹن کے نزدیک مجنوں بن کر رہ جاتے ہیں۔

(بہر حال اطلاق و تعبیر کے مسئلہ میں) پہلا طریقہ ہمارے المہ اور سلف صالح کا ہے یہی ان کا دستور تھا اور یہی ان سے ماثور ہے حق تعالیٰ کی خوشنودیوں ان سب بزرگوں کو دیکھ رہا ہے اور دوسری راہ ان لوگوں کی ہے جو کچھ جبرے والے تھے انہیں ہی باتیں بناتے تھے اور لاینے ہزارہ سرائیوں سے

کامے ربال کی کمال کائنات نے تھے، خبردار ان لوگوں سے چاہئے تم بھی دور رہو اور ان کو بھی اپنے آپ سے دور رکھنے کی کوشش کرو۔

تم کو چاہئے کہ ہمیشہ بزرگوں کی جو پہلی راہ ہے، اسی کو اختیار کرو یہی مقبول راہ ہے، آخر کھلی ہوئی بات ہے کہ کتاب (قرآن) سنت (حدیث) میں جو کچھ بیان کیا گیا ہے، وہ خالص عرب کی زبان میں بیان کیا گیا ہے، اسے ایک ایسی قوم کی زبان ان مطالب کے ادا کرنے میں اختیار کی گئی ہے جن کو (اصطلاحی) منطقی استدلال کے طریقوں سے ظاہر ہے، کہ کوئی تعلق نہ تھا، وہ قطعاً ان اصطلاحات سے ناواقف تھے، جو منطق و فلسفہ میں استعمال کئے جاتے ہیں۔

ایسی صورت میں کتاب اور سنت یقیناً اسی کے مستحق ہیں کہ ان کی تفسیروں کی وہی تفسیر کی جائے جو عرب کی سنت سے معلوم ہوئی ہو، اور (یہ غلطی ہوگی) کہ ان منطقیوں اور ان سے متاثر ہونے والوں نے جو اصطلاحیں مقرر کی ہیں، ان کو پیش نظر رکھ کر کتاب و سنت کی شرح کی جائے۔ یقیناً جو لوگ یہ کرتے ہیں کہ عربی لغت کے رو سے جو مطلب کتاب و سنت کے الفاظ کا سمجھ میں آ رہا ہو، اس کا تو انکار کیا جائے، اور اس مطلب سے الفاظ کو ہٹا کر دوسرے معانی اس میں بھرے جائیں، یہ لوگ کتاب و سنت ہی کے مخالف ہیں، اور ان کی تاویل کرنے والوں میں وہ شمار کئے جائیں گے اسی طرح ان زبان درازوں کی مخالفت کرتے ہوئے اور ان کے خود تراشیدہ اصولوں سے اعراض کر کے جو کتاب و سنت کی تفسیروں کا ایسا مطلب بیان کرتا ہے جو ان کے پیدا کئے ہوئے نتائج سے مختلف ہو، اس پر یہ الزام لگانا صحیح نہ ہوگا کہ کتاب و سنت کی وہ مخالفت کر رہا ہے، یہ واقعہ کی قطعاً غلط تعبیر ہوگی، وہ کتاب و سنت کا نہیں بلکہ ان لوگوں کے مسلک کی مخالفت کر رہا ہے، اس اصول کو اپنی طرح وہیں نشین کر لو۔

پھر پتہ کی ایک بات میں تم کو یہ بتانا چاہتا ہوں کہ کسی لغت و زبان کا جب ہم تجربہ کر دے، تو تم پر یہ بات واضح ہونے لگے گی کہ الفاظ کے معانی کچھ اپنی خاص حقیقتیں رکھتے ہیں اور ان معانی کے کچھ خاص احکام و آثار ہوتے ہیں، درحقیقت ان ہی آثار پر بحث میں الفاظ کے، طلاق کا دار و مدار ہوتا ہے، ایسے فلاں قسم کے آثار، جب پائے جائیں گے، تب فلاں لفظ کا اطلاق وہاں کیا جائے گا، خواہ وہ حقیقت اس پر آثار سے متبہ ہو، نہ کہ وہ کچھ بھی ہو، یہی واقعہ ہے، اور زبانوں و لغتوں کے تتبع و تلاش سے یہی معلوم ہوتا ہے، لہذا ہر بہنے والے واقعہ کی نوعیت یہی ہے، اور جب کہ کہا گیا ہے واقعہ یہی بات تو پھر اس کے لئے کہ کہاں پر لفظ کے اطلاق کو حقیقت پر محمول کیا جائے، اور کہاں سمجھا جائے کہ



طریق اس کا مجازی ہے، یا اطلاق صحیح ہے یا غلط اس کے لئے "حقیقت" کو معین کرنے کی ضرورت باقی نہیں رہتی، میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اس کو ایک مثال سے سمجھو، علم ایک لفظ ہے اور ایک تو اس کے مصدری معنی میں، یعنی جانتا یہ جاننے کے مصدری معنی کا جو مشتاق ہے جسے اصطلاحاً حاصل مصدر کہتے ہیں یعنی دانش سے الگ چیز ہے، الغرض علم سے مراد میری وہی حاصل مصدر والی اصطلاح ہے (یعنی دانش نہیں بلکہ دانش) ظاہر ہے اس معنی علم کی ایک حقیقت بھی ہے، خواہ اس کی یہ حقیقت اس صورت کو قرار دیا جائے جو معوم سے علم میں منتقل ہو کر پہنچتی ہے، یا "اور انکی حالت" اس کی حقیقت ظہریٰ جانے یا اس صفت کو اس علم کی حقیقت قرار دی جانے، جس کی وجہ سے معلوم کا انکشاف اس شخص پر ہو جاتا ہے، جس میں وہ صفت پائی جاتی ہے، یا عالم و معلوم میں جو ایک نسبت پیدا ہو جاتی ہے، وہ اس علم کی حقیقت سمجھی جائے، یا اس کے سوا اور جو باتیں علم کی حقیقت کی تشخیص میں کہی گئی ہیں، ان کو اس کی حقیقت قرار دی جائے، کچھ بھی ہو، مجھے کہنا یہ ہے کہ علم معنی دانش کی ایک حقیقت ہے، اور دوسری چیز اس علم کا اثر ہے، یعنی حقیقت علم کی کچھ ہی ہو، لیکن معلوم کا انکشاف عالم پر یہ بہر حال اس کا اثر ہے، یہی وجہ ہے کہ علم کا لفظ جب بولا جائے گا، تو اہل زبان کا ذہن اس لفظ سے اوپر منتقل ہو جاتا ہے کہ وہ چیز جس سے معلوم کا انکشاف عالم پر ہو جاتا ہے، عالم کو وہ بات حاصل ہو گئی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ "ماہ الا انکشاف" یعنی وہ چیز جس سے انکشاف کا اثر حاصل ہوتا ہو، اہل زبان علم کے لفظ سے یہی مطلب سمجھتے ہیں، اس کے سوا اور دوسری خصوصیتیں ان کی نگاہوں کے سامنے نہیں ہوتیں، آخر تم خود ہی انصاف کرو کہ ایک خالص عرب جو اُمتی اور غیر تعلیم یافتہ ہو، کیا اس کے متعلق کوئی یہ باور کر سکتا ہے کہ عالم کے لفظ کا اطلاق اس وقت تک کسی شخص پر نہ کرے گا، یا عالم کا لفظ اس وقت تک وہ نہ بولے گا جب تک کہ اس کی تحقیق نہ کرے کہ خود علم کی واقعی حقیقت کیا ہے، اور "ماہ الا انکشاف" یعنی معلوم کا انکشاف جس وجہ سے ہوتا ہے، وہ خود کیا ہے، جب تک اس کو نہ جان لے، وہ عالم کے لفظ کو استعمال ہی نہ کرے گا۔ کیا کوئی معقول آدمی اس کا تصور بھی کر سکتا ہے (پس معلوم ہوا کہ اہل زبان الفاظ کے اطلاق میں صرف معانی کے آثار کو دیکھتے ہیں، لیکن معانی کی خود حقیقت کیا ہے، اس کی تلاش ان کو نہیں ہوتی، اسی بنیاد پر میں کہتا ہوں کہ مثلاً حق تعالیٰ کی صفت علم کے متعلق کہنے والوں میں بعضوں نے جو یہ کہا ہے کہ خدا کا علم بچہ اس کی ذات ہی ہے، یعنی علین ذات حق ہے، اور بعضوں کو اس پر جواصر ہے کہ ذات کے معنی یہ ایک زائد صفت ہے، یا اسی طرح اور باتیں اس

سلسلہ میں جو لکھی گئی ہیں، کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ ان میں سے ہر ایک آیت قرآنی

إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ شَيْئًا مِنْهُ عَلَيْهِمْ قَسَمٌ اللَّهُ بِرُحْمِ رَبِّكَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ

کا اعتراف و اقرار کر رہا ہے، یقیناً اس نص قرآنی ان میں سے ہر طبقہ (خواہ عینیت کا قائل ہو یا زیادت کا) مجاز پر نہیں بلکہ حقیقت ہی پر محمول کر رہا ہے، اور تاویل سے نہیں کام لے رہا ہے، بلکہ جو ظاہر معنی اس آیت سے سمجھ میں آ رہا ہے، وہی معنی سمجھ رہا ہے۔

ایسی صورت میں تم خود سوچو! کہ جن لوگوں نے حق تعالیٰ کے صفات کے متعلق عینیت کا دعویٰ کیا ہے، یعنی کہتے ہیں کہ خدا کے صفات بجنسہ اس کی ذات ہی ہیں، ان پر یہ الزام لگانا کہ کتاب و سنت کی انھوں نے مخالفت کی ہے، یا ظاہر مطلب کو چھوڑ کر تاویلی معنی نصوص کے لئے لے رہے ہیں، کیا یہ واقعہ نہیں ہے، کہ الزام لگانے والوں کا یہ گردہ درحقیقت ان دو باتوں میں فرق نہیں کر رہا ہے، یعنی نصوص کے الفاظ کے جو معنی لغت میں ہے، اور خود جن اصطلاحی معانی سے نصوص کے الفاظ کی یہ تفسیر کرتا ہے، ان دونوں میں جو فرق ہے، وہ ان کی نگاہوں سے ادھل ہو گیا ہے۔

اس تمہیدی کلام کے بعد اب میں اصل مقصد کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، یعنی یہ کہنا چاہتا ہوں کہ یہ فقرہ کہ فلاں چیز فلاں چیز سے صادر ہوئی ہے جب بولا جاتا ہے کہ تو اہل زبان کا ذہن اس کو سن کر یقیناً اسی طرف منتقل ہو جاتا ہے، نہ صادر ہونے والی چیز اور جس سے چیز صادر ہوتی ہے، یعنی صادر اور مصدر میں مغایرت پائی جاتی ہے، بالفاظ دیگر بالہدایت اس کے ذہن میں یہ بات آئے گی کہ صادر مصدر کا غیر ہے، باقی یہ بات کہ ان دونوں میں یہ مغایرت جو پائی جاتی ہے اس کی واقعی نوعیت کیا ہے، یعنی ذرا ان دونوں میں مغایرت پائی جاتی ہے یا ماہیات ہر ایک کی دوسرے کی ماہیت کی غیر ہے، قطعاً اس کا خطرہ بھی سننے والوں کے اندر نہیں پیدا ہوتا، آخر جو چیز متحرک ہوتی ہے مثلاً (انجن) جب چلتا ہوا ہوتا ہے، تو عوام ہی سمجھتے ہیں، اور یہی کہتے ہیں کہ حرکت متحرک سے صادر ہوتی ہے، حالانکہ ذاتاً حرکت اور متحرک میں مغایرت نہیں پائی جاتی، بلکہ صرف ماہیت حرکت کی متحرک کی ماہیت کی غیر ہوتی ہے، اسی طرح خلق کا لفظ ہے، کہ یہ بھی یہ لفظ نہیں بتاتا کہ خالق اور مخلوق میں غیریت کا پایا جانا ضروری ہے، آخر معززہ جو قائل ہیں کہ بندے ہی اپنے اختیاری افعال کے خالق ہیں، ظاہر ہے کہ افعال سے ان کی مراد وہی حرکتیں ہی ہوتی ہیں، جو فاعلوں کی ذات میں قائم ہوتی ہیں، لیکن اعتراض کرنے والوں نے ان پر یہ اعتراض بھی نہیں کیا کہ خلق کا لفظ تو چاہتا ہے کہ خالق کے وجود میں وہ مخلوق کے

سلہ یعنی حرکت کی ذات متحرک کی ذات سے جدا ہو کر نہیں پائی جاتی ۱۲



وجود میں سنائرت پائی جائے، اور فعل و فاعل میں تو وجود اتحاد ہوتا ہے، پس خلق کے لفظ ہی سے تہاوت دعویٰ کی بیسے بندے اپنے ارادی افعال کے خود خالق ہیں، اس کی تردید ہوتی ہے، (معتزلہ کے مخالفوں نے اس تردیدی دلیل کو کبھی نہیں پیش کیا ہے)

پس واقعہ کی صورت حال جب یہی ہے، تو ساری کائنات کا مصدر و سرچشمہ لاہوت کو قرار دیتے ہوئے یہ دعویٰ جس کا ہے، کہ یہ ساری صادر ہونے والی چیزیں لاہوت کے ساتھ وجود و ذاتاً اتحاد کا تعلق رکھتی ہیں، اور سنائرت دونوں میں صرف ماہیت کے اعتبار سے ہے، تو اس میں کوئی کیا شک کر سکتا ہے، کہ صدور کے لفظ کا اطلاق مجازی نہیں بلکہ اس کے حقیقی معنی ہی پر ہو رہا ہے، اور جو ظاہر معنی اس کے ہو سکتے ہیں وہی مراد لیا جا رہا ہے، قطعاً تاویل سے کام نہیں لیا جا رہا ہے، خوب اچھی طرح اسکو ذہن میں بٹھاؤ، (اور ہرگز نہ خیال کرو کہ اس کا دعویٰ کرنے والے لغوی استعمال اور محاورے سے بہت کر صدور کے لفظ کو مجازی معنی میں استعمال کر رہے ہیں)

اسی طرح وجد ہذا شئی (یہ چیز پائی گئی) کا عربی فقرہ بولا جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ جن لوگوں کی زبان عربی ہے ان کا ذہن اس فقرے سے اس طرف منتقل ہو جاتا ہے کہ جس چیز کے متعلق یہ خبر دی گئی ہے کہ وہ ایک ایسے حال میں ہے جس میں تاثیر و تاثر اور اثر اندازی و اثر پذیرگی کے صفات سے موصوف ہونے کی اور عوارض کے معروض ہونے یعنی صفات سے موصوف ہونے کی صفاتیں پیدا ہو گئی ہیں مگر لاہوت (یعنی ذات حق

اپنے مرتبہ ذات میں) اگرچہ خالص وجود ہی وجود ہے، اور یافت ہی یافت، تحقق ہی تحقق ہے، صرف واقعہ ہے مگر لاہوت کے وجود کا جو موطن ہے، وہ ایسا موطن ہے، کہ وجود کے اس موطن میں کوئی دوسری چیز اس کے ساتھ شریک نہیں ہو سکتی (بلکہ جیسا کہ مثلاً بتایا گیا تھا) کہ ساری کائنات اور ممکن موجودات میں اور (لاہوت) میں گویا ایسی نسبت پائی جاتی ہے جیسی خیالات میں اور خارجی موجودات میں پائی جاتی ہے، یہی وجہ ہے، کہ لاہوت کا وجود اپنے موطن میں نہ تاثیر ہی سے منتصف ہو سکتا ہے، اور نہ اس کی طرف اس موطن کے لحاظ سے کسی چیز کی ایجاد کو منسوب کیا جاسکتا ہے، اور نہ کسی کام کے کرنے کو، اور نہ اس بات کو وہی ساری کائنات کا مصدر و سرچشمہ ہے (یعنی) مصدریت کی صفت کا انتساب بھی اس موطن میں لاہوت کے وجود کی طرف صحیح نہ ہو گا، کیونکہ اس موطن میں نہ کوئی متاثری ہونے والی چیز پائی جاتی اور نہ صادر ہونے والی چیز رہتی ہے جس کی وجہ سے سمجھا جاتا ہے کہ باطن الوجود میں حقائق کے ساتھ اور ظاہر الوجود میں ان حقائق کے

ظلال کے ساتھ حق تعالیٰ کو تاثیر کا در فیوم ہونے کا جو تعلق ہے اس کی بنیاد اس تنزل پر قائم ہے جو علم کے موطن میں لاہوت کا ہوا ہے یعنی وحدت کے لفظ سے تنزل کے جس مرتبہ کی تفسیر کی گئی ہے (وہی خالق و مخلوق کے تعلقات کی بنیاد ہے) ایسی صورت میں یہ دیکھنا چاہئے کہ جن لوگوں نے وحدت کے اس مرتبہ کے متعلق دعویٰ کیا ہے کہ وہی وجود ہے تو اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں ہے کہ انھوں نے وجود کو انکار کر دیا ہے (یعنی لاہوت سے وجود کو وہ واقعہ نفی نہیں کرتے) اور نہ لفظ کا جو ظاہری اقتضائے اس سے انھوں نے اعراض کیا ہے۔

اسی طرح یہ نفور مربی کا کہ ہذا الشیء حی (یہ چیز زندہ اور زندگی والی ہے) اس کو سن کر اہل زبان کا ذہن اسی طرف بے ساختہ منتقل ہو جائے گا کہ ادراک و احساس کی اور ارادی افعال کے صدور کی صلاحیت اسی شے میں پائی جاتی ہے جس کی طرف حی (زندہ) ہونے کی صفت منسوب کی گئی بلکہ یہ بات کہ حی اور زندہ ہونے کی یہ صفت مزاج کے اعتدال کا نتیجہ ہے اور اسی اعتدال کے وہ تابع ہے یقیناً ان کے ذہن میں یہ بات نہیں آئے گی (تعلیم و تعلم کے عہد سے پہلے) پرانے عربی یونانی والے قطعاً اس قسم کی باتوں سے واقف نہیں تھے بلکہ کسی چیز میں ان کو ادراک و احساس کی صفت کا جو یہ چہ تھا مثلاً مارنے سے دیکھتے کہ اس کو تکلیف ہوئی یا اس کے سامنے جب کوئی چیز پیش کی گئی تو دیکھنے لگی اسی طرح ارادی افعال کا نشان و اثر جن چیزوں میں ان کو ملتا تھا مثلاً کسی مرغوب شے کے پیش کرنے کے بعد ان کی طرف توجہ کرتے ہوئے جسے پاتے یا کمزور کر دیکھ کر پاتے کہ وہ حملہ کرتا ہے اور قوی کو دیکھ کر بھاگتا ہے تو ان کو یقین ہو جاتا ہے کہ اس چیز میں زندگی اور حیات پائی جاتی ہے پس ادراک و احساس اور ارادی افعال کے صادر ہونے کی صلاحیت ہی گویا حیات اور زندگی کا مطلب ہے اس نتیجہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے) اب سوچو کہ احدیت کے مرتبہ کی تفسیر جن لوگوں نے کی ہے ان کا کیا مقصد ہے بات یہ ہے کہ باطن الوجود جس کی حیثیت لاہوت کے لحاظ سے علم کی ہے اور جب جبروتی جس کے متعلق کہہ چکا ہوں کہ ساری امکانات میں جو تصرفات اور انقلابات ہو رہے ہیں ان کا مبدیٰ ہی جب جبروتی ہے ان دونوں کا یعنی باطن الوجود اور جب جبروتی کا مبدیٰ چونکہ احدیت کا مرتبہ ہے پس یہی بنیاد ہے اس تفسیر کی یعنی احدیت کے اس مرتبہ میں وہی آثار پائے جاتے ہیں جو حیات کے آثار ہیں اس لئے بعض لوگوں نے احدیت کے مرتبہ کو حیات قرار دیا ہے اور انکی اصطلاح مجازی نہیں بلکہ حقیقی ہے۔



اسی طرح یہ قول کہ ہذا الشی عالم بذلک الشی (یہ چیز خواں چیز کی عالم ہے) تو ظاہر ہے کہ سننے کے ساتھ اس سے بھی بے ساختہ ذہن اس مفہوم کی طرف منتقل ہو گا کہ معلوم کا انکشاف عالم پر ہو گیا ہے یا "معلوم عالم پر منکشف ہے" بس اتنی بات اس کے سننے سے ہر شخص کے ذہن میں آجاتی ہے، باقی یہ کہ یہ انکشاف معلوم کی صورت کی وجہ سے ہوا ہے یا کسی اور دوسری صفت کا یہ نتیجہ ہے یا خود عالم کی ذات ہی اس انکشاف کا مبداء ہے یقیناً ذہن میں اس فقرے کے سننے سے یہ باتیں نہیں رہتیں۔

اب جاننے کا ایک نکتہ یہاں یہ ہے کہ علم کا لفظ جب بولا جاتا ہے تو عرف عام میں اس کے چند معانی مروج ہیں جو اس سے مراد لئے جاتے ہیں پہلا معنی تو وہی ہے جس کی تعبیر عربی زبان میں "انکشاف" کے لفظ سے کرتے ہیں، دراصل یہ علم کے مصدری معنی ہیں اس کے مشتقات (اسم فاعل اسم مفعول وغیرہ) اسی مصدری معنی والے علم سے بنتے ہیں اور دوسرے معنی علم کے وہ ہیں جس پر انکشاف کی بنیاد قائم ہوئی ہے اور انکشاف اسی کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے وہی انکشاف کا منطوق ہوتا ہے بہر حال عالم کا بایں طور ہونا کہ ادراک کی کیفیت اس میں پائی جائے یہ علم کے دوسرے معنی کی تعبیر ان لوگوں کے مذہب کی بنیاد پر ہو سکتی ہے جو کہتے ہیں کہ علم (خود ادراک نہیں ہے) بلکہ ادراک کا سبب ہے جو چیزیں مادے سے مجرد اور پاک ہیں ان میں بایں معنی علم کی صفت اور حیات کی صفت میں کوئی فرق نہیں ہے بلکہ دونوں ایک ہی صفت کی دو تعبیریں ہیں کیونکہ مجردات میں کلیات ہوں یا جزئیات دونوں کے انکشاف کا منطوق منشاء خود عالم کی ذات ہی ہوتی ہے دوسرے الفاظ میں یوں سمجھو کہ بایں معنی علم احدیت ہی کے مرتبہ کا دو سرا نام ہے۔

تیسرے معنی علم کے یہ ہیں کہ جس چیز کا عالم پر انکشاف ہوتا ہے اسی منکشف ہونے والی چیز کو بحیثیت منکشف ہونے کے علم کہہ دیا جاتا ہے، مثلاً کہتے ہیں کہ فلاں بہت علم والا ہے، تو اس وقت بولنے والے کی غرض معلومات ہی ہوتی ہے ایسے کہتا چاہتا ہے کہ اس کے معلومات بہت زیادہ ہیں اور اس معنی کے لحاظ سے باطن الوجود بحیثیت علم ہے کیونکہ لاہوت پر باطن الوجود ہی منکشف ہوتا ہے، اگرچہ ہمارے انکشاف کی نوعیت اس انکشاف کے رو سے اور ہوتی ہے، کیونکہ ہوت کی طرف بایں معنی جس علم کو منسوب کیا جاتا ہے اس کا آل درحقیقت یہ ہے کہ معلومات کے صدور کو عالم کی طرف منسوب کیا جا رہا ہے مگر ایسا صدور جو مادی آلاتوں سے

ابھی پاک ہے، یعنی مدد رسد میں کو ہم عالم کی طرف منسوب کرتے ہیں جس کی وجہ وہی ہے کہ حق تعالیٰ کا یہ علم فنی علم ہے، خوب اچھی طرح اس کو سوچو اور سمجھو۔

یہ تو حق تعالیٰ کے صفات علم و حیات کی بحث جہت باقی قدرت اور اللہ و کلام ان صفات کی تحقیق کے لئے آئندہ مباحث کا انتظام کرو، کیونکہ ان کی بنیاد چند مقدمات پر مبنی ہے جن کا ذکر ابھی آ رہا ہے۔

تنبیہ۔ ارباب فہم و نظر اور سوچہ و جوہ والوں کا فرض ہے کہ اس یقین کی بنیاد اپنے دل کی گہرائیوں میں جمائیں کہ تحقیق و یافیت اور وجود کے تنزلات کے مراتب کو جس طریقہ سے بیان کیا جاتا ہے، درجن الفاظ میں اس کی تصویر کشی جاتی ہے، ان سے وہ ظاہر راہ جو معلوم ہوتا ہے کہ سب سے زیادہ قریب (کائنات) سے وجود منبسط ہے، اور حسب کامرتہ اس کے پیچھے ہے، اسی طرح حسب کے بعد باطن الوجود کا مرتبہ ہے، باطن الوجود کے پیچھے غیوک، شیون کے پیچھے رتد کا مرتبہ ہے، الغرض ہیں کچھ اجلازمہ کہ سب سے پیچھے اور درالوراء ہوتا ہے لیکن ان کی شکل نہیں ہے، بلکہ اس ترتیب سے صرف اس تعداد کا اظہار مقصود ہے جو تقدس و تنزہ پائی و برتری کے لحاظ سے ان مراتب میں پایا جاتا ہے، نیز تحقیق اور یافیت میں لاہوت چونکہ سب سے زیادہ کامل ہے، اور بعد کے متنازل و مراتب میں کمال کی حیثیت جیسے جیسے کمزور پڑتی چلی گئی ہے، اس ترتیب سے اس کی طرف بھی اشارہ کیا جاتا ہے،

لیکن یہ سوال کہ تنزلات کے ان مراتب میں کائنات سے سب سے قریب کون ہے، اس لحاظ سے اگر دیکھو گے تو واقعہ کی شکل بالکل معکوس و بالکل نظر آئے گی، یعنی کائنات سے اقرب ترین لاہوت ہی ہوگا، اس کے بعد وحدت اور وحدت کے بعد شیون کا مرتبہ الغرض قریب و بعد کے رو سے بیان کی ترتیب الٹ جائے گی جس کا ذکر پہلی ترتیب میں سب سے آخر میں کیا گیا تھا، قریب کی ترتیب میں وہی سب سے اول ہے،

میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ کائنات کی جس چیز کو بھی لو اس میں اور لاہوت میں کوئی درمیانی حجاب اور پردہ نہیں ہے، آخر ہمارے تخیلات (خیالی مخلوقات) جن کا تہوہم حقیقی ہمارا نفس ہوتا ہے، یعنی خارج میں موجود ہونے کی حیثیت سے نفس اپنے خیالی مخلوقات کی قومیت کا کام انجام دیتا ہے، (اب تم خود غور کرو) کہ ان خیالی مخلوقات (تخیلات) کا جو تعلق نفس کے اس خارجی وجود سے ہے، کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ یہ تعلق اس تعلق سے بہت زیادہ قوی ہے جو ان ہی خیالی مخلوقات کا خیال سے ہے؟ وہ اس کی یہ ہے کہ اس خیالی مخلوق یا خیالی صورت کی یافت اور تحقیق کا مطلب



اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ نفس کی ایک توجہ اور اس کے ملاحظہ کی وہ ایک خاص نوعیت ہے (یعنی نفس کی توجہ بھی حیاتی صورت کا وجود ہے) بلکہ خیال کے لفظ سے جن دھن کی تعبیر کی جاتی ہے وہ خود اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ نفس نے ملاحظہ اور توجہ کی مختلف نوعیتوں میں ایک نوعیت وہ بھی ہے۔

تسمیہ۔ لاہوت کے تنزل کے متعلق صوفیہ جن مراتب کو ثابت کرتے ہیں واقعہ یہ ہے کہ اس مسئلہ کی جو بنیاد ہے اگر اس عالم سے دیکھا جائے تو عقود اور حکما میں شکل ہی سے کوئی نظر آئے گا جس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہو کہ صوفیہ کے اس نظریہ سے اس کو اختلاف ہے۔

اس میں شک نہیں کہ خود تنزل کی نوعیت اور تنزل کے مراتب کی تعداد میں اختلاف ضرور پایا جاتا ہے (لیکن یہ بنیادی اختلاف نہیں ہے) آخر میں پوچھتا ہوں کہ ممکنات کے متعلق کیا ان حکماء کا اس پر اتفاق نہیں ہے کہ واجب کی ذات سے مختلف قسم کے روابط وہ رکھتے ہیں یعنی ایک ربط تو ممکنات کا واجب تعالیٰ سے وہ ہے جس میں ممکنات کے وجود اور بالفعل پائے جانے یعنی فعلیت کی بنیاد قائم ہے اور اس ربط کا یقیناً کوئی نہ کوئی منشا ضرور ہے خواہ اس کا نام قدرۃ رکھا جائے یا ارادہ یا تکوین یا وجود منبسط یا عنایت یا رضا اسی طرح ایک تعلق ممکنات کا واجب سے وہ ہے جس پر ان ممکنات کا باہمی امتیاز مبنی ہے (یعنی تعلق کی وجہ سے ممکنات باہم ایک دوسرے سے یا وجود اس بات کے اتنی ان کے واقعی آثار کا ظہور بھی ان سے نہیں ہوتا لیکن ہر ممکن دوسرے ممکن سے اس مرتبہ میں جس امتیاز کا حامل ہے اس کی بنیاد اسی ربط پر قائم ہے جو واجب اور ممکنات میں پایا جاتا ہے اب خواہ اس کا نام باطن الوجود رکھ دیا جائے یا معدومات کے نبوت سے اس کی تعبیر کی جائے یا ذات حق میں جو علیٰ صہرتیں قائم ہیں ان کو یا جو صورتیں بذات خود قائم ہیں ان کو اس امتیاز کا ذریعہ قرار دیا جائے یا ان معلومات کو اس کا منشا قرار دیا جائے جو حق تعالیٰ کے علم سے تعلق سے باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہیں۔

بہر حال اس امتیاز کا منشا کچھ نہ کچھ ضرور ہے خواہ اس کی تعبیر علم سے کی جائے یا علم اجالی سے

۱۔ مصنف نے مذکورہ الفاظ میں مختلف باب فکر و نظر کے جس طریقت کی طرف اشارہ کیا ہے معدومات کے لئے نبوت کا مرتبہ یہ معتبر ثابت کرتے ہیں (اور ابتداء کتاب میں مصنف نے بھی اسکی تائید و تامل کے ساتھ کی ہے) اسی طرح مخلوقات کی پیدائش سے پہلے حق تعالیٰ کو ان کا علم کس طریقہ سے تھا اس کا جواب بعض مشائخ حکماء نے یہ دیا ہے کہ مخلوقات کی صورتیں ازل سے خدا کے علم میں پائی جاتی ہیں ذات حق میں جو علم و ہدایت قائم ہیں وہ اس سے اسکی تائید و تامل کے ساتھ کیا ہے اشارہ کیا ہے آگے یہ جو ہے نہ یا جو صورتیں بذات خود قائم ہیں یہ معدومات کے متعلق کے نظریہ کی طرف اشارہ ہے ۲۔ مترجم

تمثیل ہے۔ پوچھنے والا اگر یہ پوچھے کہ کائنات کی یہ چیزیں یعنی آسمان و زمین شجر و حجر درخت بہتر  
آدی گھوڑے یہ کیا ہیں؟ کیا یہ بجنسہ خدا ہیں؟ یعنی اللہ تعالیٰ کے عین ہیں؟ یا غیر ہیں۔

ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ شجر و حجر سے تمہاری کیا مراد ہے؟ شجر ہونے یا حجر ہونے کے جو  
آثار ہیں؟ ان آثار کا مبداء اور ان احکام کی جو چیز منشاء ہے؟ اگر یہ مقصود ہے تو میں کہتا ہوں کہ ایسی  
صورت میں یہ ساری چیزیں بجنسہ اللہ اور عین خدا ہیں اور وہ باتیں جن کی وجہ سے شجر و حجر سے اور  
ان مان زمین سے الگ الگ ہو کر ممتاز ہو رہے ہیں، اگر یہ مراد ہے تو ظاہر ہے کہ یہ ایک انتزاعی امر  
ہے جس کا وجود فعلی ہوتا ہے حق تعالیٰ اس انتزاعی امر کا قیوم ہے یعنی واجب تعالیٰ اپنے تزیلات  
کی راہ سے ان کو تھامے ہوئے اور برقرار رکھے ہوئے ہے۔

مذکورہ بالا سوال کے جواب کی تعبیر دوسرے الفاظ میں یوں بھی ہو سکتی ہے یعنی پوچھنے  
والے سے دریافت کیا جائے گا کہ شجر و حجر وغیرہ سے تمہارا اشارہ اگر اس ہویت کی طرف ہے جو  
حجر اور شجر ہونے کے آثار کا مبداء اور سرچشمہ ہے تو ایسی صورت میں کائنات کی یہ ساری چیزیں اپنی  
اپنی ذات کی رو سے بجنسہ اللہ اور عین خدا ہیں لیکن اپنی اپنی ماہیت کی رو سے ہر ایک غیر خدا ہے  
پس اگر شجر و حجر کے الفاظ سے تمہارا مطلب ان اشیاء کی ماہیت ہے تو ظاہر ہے کہ وہ حق  
تعالیٰ کی غیر ہیں اور وجود حق کا علم کے مراتب و مدارج میں جو تنزل ہوا ہے ان ہی تزیلات کی حالت  
میں وجود حق سے چیزوں کی یہ ماہیتیں منتزع ہو رہی ہیں یا حجر و شجر ہونے کے صفات سے جو موصوف  
ہے وہی ان الفاظ سے تمہارا مقصود ہے اگر تمہارے سوال کا مطلب یہ ہے تو ایسی صورت  
میں اس کا جواب یہ ہو گا کہ کمال کے صفات سے یہاں جو موصوف ہے وہ تورب ہے اور  
نقص کے صفات سے ظل مستصت ہو رہا ہے جس میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اس کو ایک مثال سے سمجھو  
مطلب یہ ہے کہ تلوار کے متعلق اگر یہ سوال کیا جائے کہ آیا یہ بجنسہ لوبا ہے یا تلوار لوبا نہیں ہے بلکہ  
اس کا غیر ہے تو اس کا جواب یہی دیا جائے گا کہ تلوار سے پوچھنے والے کی مراد کیا ہے تلوار ہونے  
کے آثار یعنی کاٹ کرنے، قتل کرنے وغیرہ کے جو آثار تلوار میں پائے جاتے ہیں ان آثار کا  
صدر جس چیز سے ہو رہا ہے یہ اگر مقصود ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ تلوار بجنسہ لوبا اور عین لوبا  
ہے اور اگر یہ نہیں بلکہ جن امور کی وجہ سے تلوار اور پتھری میں امتیاز پیدا ہو رہا ہے تلوار کے لفظ سے اگر  
تمہاری مراد یہ ہے تو ایسی صورت میں یہ جواب دیا جائے گا کہ تلوار بجنسہ لوبا نہیں ہے بلکہ لوبا کی



غیر ہے اور بایں معنی تلوار لوہے سے معترض ہو رہی ہے اسی طرح وہ چیز جو تلوار کے صفات سے موصوف ہے، اگر تلوار کے لفظ سے یہ مقصود ہے تو اس وقت جواب دیا جائے گا کہ سختی اور جوت دوسرے سے نہ متاثر ہونا اور ہر اس چیز پر اثر انداز ہونا جو اس سے متصل ہو جائے، ان صفات سے تو لوہا ہی متصف ہے، باقی نقائص جو اس تلوار میں پائے جاتے ہیں، یعنی تغیر کو قبول کرنا بالذات قائم و دائم رہنے کی صفت سے محروم ہونا، ایسی حقیقت ہونا جو زوال پذیر ہے، نقص کے ان سارے صفات سے جو چیز موصوف ہو رہی ہے، یہ تلوار ہونے کی صفت کا نتیجہ ہے، یعنی وہ خاص صفت جس کا قیام لوہے کی ذات سے وابستہ ہے۔

واقعہ تو یہی ہے جو بیان کیا گیا، لیکن الفاظ کا اپنے اطلاق میں معانی سے جو تعلق ہوتا ہے، اس تعلق کے جاننے والوں پر غالباً یہ بات بھی محقق نہ ہوگی کہ آسمان و زمین میں حجر و شجر درخت پتھر وغیرہ الفاظ جن کا اطلاق کائنات کی چیزوں پر کیا جاتا ہے، اور ان ہی موجودات کے لئے یہ الفاظ بنائے گئے ہیں، ان کے سننے والوں کا ذہن ان الفاظ سے بے ساختہ جس چیز کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، وہ دراصل وہی باتیں ہیں جن کی وجہ سے کائنات کے حقائق باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہو رہے ہیں اسی سے تم سمجھتے ہو کہ اہل سنت کے سلف صالح عالم کو اللہ کا غیر جو قرار دیتے ہیں، غیریت کا یہی مسلک تمام تعبیروں میں زیادہ واضح اور محاورے کے مطابق ہے، البتہ باوجود غیر قرار دینے کے سلف میں ہمیشہ ہی سمجھا گیا کہ عالم بذات خود ایک زوال پذیر مستہلک حقیقت ہے، ہر وہ آخر جس کا ظہور عالم میں ہو رہا ہے، اس کا مبداء دوسرے حق تعالیٰ ہی کی ذات اقدس ہے، ہر حکم کا مشاء، ملجا و مادی وہی ہے کل شیء مالک الاوجه له الحکم ولہ الخلق والامر دینے ہر شے بلاکت پذیر ہے، عز اللہ تعالیٰ کی ذات حکم اسی کا ہے، خلق اور امر کا مرجع وہی ہے، یہ ساری باتیں قرآن میں ہیں، بلکہ قرآن ہی کے یہ الفاظ ہیں، صحیح حدیث میں اس مصرعہ کی (الاکل شیء ما خلا اللہ) باطل (خبردار ہر چیز اللہ کے سوا باطل ہے) اس کی توثیق کی گئی ہے۔

تنبیہ۔ ایسی شے جو اپنے تمام عوارض سے مجرد اور پاک ہو، اس کے ساتھ علم حصولی کا تعلق دو

۱۔ منصفیوں کے متاخرین کی چند اصطلاحوں پر اس مضمون کا کچھ موقوف ہے، اپنے کسی شے کی علی صورت جو ذہن میں حاصل ہوتی ہے، شے کی اس صورت کو اگر اس شے کے ملاحظہ کا آئینہ بنایا جا رہا ہو تو دیکھا چلے ہے کہ شے میں اور شے کی اس صورت میں کیا تعلق ہے، اگر شے کی حقیقت سے وہ خارج ہے، مثلاً ملاحظہ کی صفت کو انسان کے ملاحظہ کا آئینہ بنایا جائے تو وہی شے کا تصور، جو سمجھا جائے گا، لیکن اگر خارج نہیں ہے، بلکہ شے کی عین حقیقت ہے، مثلاً حیوان و مطلق کو، ان کے ملاحظہ ملاحظہ آئینہ بنایا جائے تو یہی شے کا تصور، لکن سمجھا جاتا ہے، لیکن شے سے جو صورت ذہن میں حاصل ہوئی ہو (بقیہ ماشیہ بر صغیر)

ہی شکلوں سے ممکن ہے، یعنی شے کا بالکل علم ہو یا علم بکے اشئی کی صورت ہو، باقی ان کے سوا شے کے جاننے اور علم کی جو صورتیں ہیں یعنی علم بالوجہ یا بوجہ لاشے ان میں اس علم حصولی کی گنجائش نہیں ہے کیونکہ بالوجہ والے علم میں ہو یا بوجہ لاشی والا علم ہو، دونوں میں اس سے چارہ نہیں ہے کہ شے کو وجہ کا معروض اور یہ کہ اس وجہ سے وہ موصوف ہے، اس کا خیال کیا جائے۔ آخر یہ تو کھلی ہوئی بات ہے کہ (علم حصولی میں) جس صورت کو شے کے علم کا ذریعہ بنایا جاتا ہے، یہ صورت شے کی وجہ کی آمینہ داری کا کام کرتی ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں جب تک اس چیز کو جس کی وہ وجہ وجہ ہے، اس کو خود وجہ سے متحدہ تصور کیا جائے گا، اس وقت تک اس صورت کی راہ سے شے کے انکشاف کی شکل ہی کیا ہو سکتی ہے، بلکہ اس راہ کے ارباب تحقق کا جو یہ فیصلہ ہے کہ شے کے علم بالوجہ میں درحقیقت معلوم یعنی واقعی علم کا تعلق وجہ ہی سے ہوتا ہے، لیکن بایں طور کہ وجہ جس شے کی وجہ ہے، اس کے ساتھ اس وجہ کو اتحاد کا تعلق ہے۔

مذکورہ بالا تہیدی مقدمہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس نتیجہ تک پہنچنا ناگزیر ہے کہ لاہوت کی خالص ذات کا جو مرتبہ ہے، اس کے ساتھ علم حصولی کا تعلق ناممکن ہے، اس کا علم حصولی کی شکل کے ساتھ کسی کو حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ لاہوت کا یہ مرتبہ چونکہ محض بسیط ہے اور بسیط کا وہ علم جسے علم بالکنہ کہتے ہیں ناممکن ہے، اسی طرح جس علم کو علم بکے اشئی کہتے ہیں اس کی بھی یہاں گنجائش اس لئے پیدا نہیں ہوتی کہ لاہوت کی کنہ کا ذہن میں حاصل ہونا ناممکن ہے، کیونکہ لاہوت کا کنہ تو بحسنہ اس کی ذات ہی ہے، اس لئے کہ لاہوت کی کوئی ماہیت تو ہے نہیں، اب ظاہر ہے کہ لاہوت کی ذات کا کسی ظرف میں حصول ہو، اس کے تو کوئی معنی ہی نہیں ہو سکتے کیونکہ ساری کائنات اور اشیاء کا ظرف تو (گویا) خود لاہوت ہوتا ہے۔

پس اس کے سوا اور کوئی دوسری صورت لاہوت کے علم کی ہو ہی نہیں سکتی، یعنی علم حضوری کے سوا لاہوت کو علم کے کسی اور طریقے سے اگر کوئی جاننا چاہے تو جان نہیں سکتا۔  
اے پروردگار! ہماری لغزشوں سے درگزر فرما! اور کمزوریوں کو نظر انداز فرما! ہمیں سوجھ بوجھ عطا فرما! اور سیدھی راہ کی طرف ہماری راہ نائی کر، آپ ہی بہت بڑے دینے والے اور سخاوت کرنے والے ہیں۔

(غیر حاشیہ گذشتہ) اسکو اس شے کے مطالعہ و ملاحظہ کا اثر اگر بنایا جائے تو دیکھنا چاہئے کہ شے سے اس صورت علم کا کیا تعلق ہے اگر اسکی حقیقت سے خارج ہے تو ای کو تصور بوجہ یا تصور بوجہ لاشی کہتے ہیں اور اگر ای کی حقیقت اور اس کی ذات میں داخل ہے تو ای کو تصور بکے اشئی کہتے ہیں۔  
یکنہ کہتے ہیں، دیکھو شرح تہذیب الاحوال ۱۰۱۲۔ یعنی خارجہ و ذہنا جزاء سے ذات واجب کی ترکیب ناممکن ہے ۱۲۔



# اشارہ دوم

اس اشارے میں "تجلیات" کے مسئلہ پر بحث کی جائے گی چند  
مبقات پر یہ اشارہ بھی مشتمل ہے :

## عقیدہ (۱)

اس عقیدے میں "تجلیات" کے عام احکام کی تفصیل کی جائے گی

**اضحلال اور محاکاة کی نسبتیں** | باہم اشیاء عالم میں جو نسبتیں پائی جاتی ہیں، یہ اتنی زیادہ ہیں

کسی دوسرے سے ناممکن ہے، مثلاً محاذاة کی نسبت، مساوات کی نسبت، مشابہت کی نسبت،  
مماثلت کی نسبت، اسی طرح دو چیزوں کے درمیان کبھی ابداع کی نسبت کبھی خلق کی نسبت  
کبھی ظہور کی نسبت پائی جاتی ہے، الفہر من یوں ہی بے شمار نسبتیں ہیں۔

مخلد ان ہی نسبتوں کے اگر کامل تلاش و جستجو سے تم کام لو گے تو ایک اور نسبت بھی نظر  
آئے گی جس کی خصوصیت یہ ہے کہ جن دو چیزوں کے درمیان یہ نسبت پائی جاتی ہے، ان میں  
سے ایک چیز تو اس نسبت میں ایسی نظر آئے گی کہ اس کی طرف واقعہ صرف آثار منسوب ہو سکتے  
ہیں، لیکن مبادی کا انتساب اس کی طرف مجازی ہی طور پر ممکن ہے، یعنی واقع میں مبادی سے  
وہ مستقیم نہیں ہو سکتی، اسی طرح دوسری چیز اس نسبت کے سلسلہ میں ایسی ہوگی جس کی طرف  
مبادی کا انتساب تو واقع کے رو سے صحیح ہوگا لیکن آثار کا انتساب اس کی طرف صرف مجازی

لئے دو چیزوں کا باہم ایک دوسرے کے آئنے سلسلے ہونا اسی نسبت کو محاذاة کہتے ہیں، دو چیزوں کا مقداراً برابر ہونا کو  
مساوات کہتے ہیں، مشابہت و مماثلت کے الفاظ اہم ہیں، ابداع کے معنی گذر چکا ہیں معدوم چیز کو وجود اور پیدا کرنا، اسی  
طرح چیز سے چیز کا ہونا یا خلق کی نسبت ہے، ظہور کی تعریف معنی نمودار کر کے ۱۲۔

حیثیت رکھے گا یعنی آثار اس کی طرف صرف مجازی طور پر منسوب کئے جاسکتے ہیں  
 مذکورہ بالا الفاظ سے جس نسبت کی تعمیر میں کرنا چاہتا ہوں اپنی حقیقت کے لحاظ سے یہ اس  
 نسبت سے بالکل مختلف ہے جو واسطہ فی العروض کے سلسلہ میں واسطہ اور واسطہ والی چیز کے  
 درمیان پائی جاتی ہے، کیونکہ واسطہ فی العروض کی خصوصیت یہ ہے کہ مبادی ہوں یا آثار دونوں  
 کے ثبوت میں واسطہ ہی اصل ہوتا ہے مثلاً کشتی والی مثال (جو واسطہ فی العروض کی دی جاتی  
 ہے) اسی میں دیکھو کہ خود حرکات اور حرکت کے آثار یعنی ایک جگہ سے ہٹ کر متحرک کا دوسری جگہ  
 پہنچ جانا، اسی طرح کسی چیز کے سامنے متحرک کا ہو جانا، اور کسی چیز پر منطبق ہو جانا (مثلاً ساحل پر)۔  
 اور اسی طرح کے دوسرے آثار جو متحرک کی طرف منسوب ہوتے ہیں، ظاہر ہے کہ پہلے ان آثار کا  
 بالذات انتساب کشتی ہی کی طرف ہوتا ہے اور اس کے بعد کشتی نشین کی طرف بھی وہ منسوب ہو جاتے  
 ہیں، بخلاف اس نسبت کے جس سے ہم اس وقت بحث کر رہے ہیں، اس کا حال جیسا کہ بتا چکا ہوں یہ  
 ہے کہ جن دو چیزوں کے درمیان یہ نسبت پائی جاتی ہے ان میں ایک کی طرف تو صرف آثار اور  
 دوسری کی طرف صرف مبادی منسوب ہوتے ہیں، آثار کا انتساب جس کی طرف کیا جاتا ہے، مبادی  
 سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہوتا اور مبادی کا انتساب جس کی طرف ہوتا ہے، اس کے لئے آثار  
 میں کوئی حصہ نہیں ہوتا اور جیسے یہ نسبت واسطہ فی العروض والی نسبت ہے، اسی طرح واسطہ  
 فی الثبوت میں جو نسبت واسطہ اور ذوالواسطہ واسطہ والی شے) میں پائی جاتی ہے اس سے بھی  
 اس نسبت کا کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ واسطہ فی الثبوت میں ذوالواسطہ (واسطہ والی شے) کی  
 طرف جن آثار کو منسوب کیا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ اس انتساب کی بنیاد اس پر قائم ہوتی ہے کہ ذوالواسطہ  
 میں تبد کا تحقق ہوا ہے، خواہ ذوالواسطہ میں مبداء کا تحقق اسی کا نتیجہ کیوں نہ ہو، کہ واسطہ میں چونکہ مبداء  
 کا قیام ہو چکا تھا، اس لئے ذوالواسطہ میں یہ مبداء کا تحقق ہوا۔

۱۔ موصوف کسی صفت سے کسی براہ راست موصوف ہوتا ہے اور کسی براہ راست نہیں بلکہ کسی واسطہ اور ذریعہ کو اس میں دخل ہوتا ہے  
 مثلاً کپڑے کے رنگے میں صباغ (رنگ دینا) واسطہ کا کام انجام دیتا ہے، ایسی صفت میں دیکھنا ہوتا ہے کہ خود واسطہ ہی اس صفت  
 سے متصف ہوتا ہے یا نہیں، اگر نہیں ہوتا جیسے اس رنگ دینے والی مثال میں یہی بات پائی جاتی ہے تو اصطلاحاً ایسے واسطہ کو  
 واسطہ سفیری کہتے ہیں، یعنی واسطہ صرف سفیر محض ہے خود اس صفت میں اس کا کوئی حصہ نہیں لیکن لکڑی ہلانے والا جب  
 لکڑی کو ہلاتا ہے تو اس کا واسطہ لکڑی کا کام دیتا ہے لیکن ہاتھ ایک ایسا واسطہ ہے جو لکڑی کے ہٹنے کے زمانہ میں خود بھی ہٹتا  
 ہے، اسی کو واسطہ غیر سفیری کہتے ہیں، اسی طرح واسطہ کی ایک قسم ایسی بھی ہوتی ہے جس میں درحقیقت صفت سے واسطہ ہی  
 موصوف ہوتا ہے، اور ذوالواسطہ کی طرف صفت کا انتساب ہو کر دیا جاتا ہے، مثلاً کشتی نشین کی حرکت میں کشتی کا کام دیتی ہے  
 (جتنی تاخیر پر مقرر آئندہ)



بہر حال یہ کیفیت تو واسطہ فی الثبوت والی نسبت کی ہے، بخلاف اس نسبت جسے ہم اس وقت پیش کر رہے ہیں، اس کا حال یہ ہے کہ جن دو چیزوں میں یہ نسبت پائی جاتی ہے، ان میں سے کسی ایک اندر مبداء کا تحقق اس امر کے لئے کافی ہوتا ہے، کہ دوسری کی طرف اس مبداء کے آثار کو منسوب کر دیا جائے، یعنی ان آثار کے انتساب کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہوتی کہ اس دوسری چیز میں بھی مبداء قیام پذیر ہو۔ بلکہ یہ نسبت جو اس وقت میرے پیش نظر ہے، اگر یہ نظر تحقیق دیکھا جائے، تو اس کی خصوصیت یہ معلوم ہوگی کہ جن دو چیزوں کے درمیان یہ نسبت پائی جاتی ہے، ان میں ایک کی کیفیت تو یہ ہوتی ہے کہ مبادی کا اخیال کیا جائے تو اس کی حیثیت اس واسطہ کی ہو جاتی ہے، جو واسطہ فی العروض میں واسطہ کی ہوتی ہے، یعنی واسطہ ہی درحقیقت مبداء سے موصوف ہوتا ہے جیسے کشتی والی مثال کی صورت ہے، اور آثار کا جب خیال کیا جائے تو دوسری چیز اس واسطہ کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے، جو واسطہ فی الثبوت کی ایک قسم میں واسطہ کی ہوتی ہے، یعنی جس میں ذوالواسطہ ہی صفت سے موصوف ہوتا ہے، اور واسطہ نہیں موصوف ہوتا، مگر ذوالی مثال میں واسطہ یعنی رنگ ریز نہیں، بلکہ ذوالواسطہ کپڑا ہی رنگ سے موصوف ہوتا ہے۔

اگرچہ ارباب فکر و نظر نے اشیاء کی باہمی نسبتوں کو متفق کرتے ہوئے اس نسبت کا ذکر نہیں کیا ہے، اور نہ دوسری نسبتوں میں اور اس نسبت میں جو فرق ہے، اس کو ظاہر کرتے ہوئے اس کو ایک مستقل نسبت کی حیثیت، ان لوگوں نے عطا کی ہے، جس کی وجہ یہ تھی کہ ان لوگوں کی کسی غرض کا اس نسبت سے کوئی تعلق نہ تھا، لیکن باوجود اس کے یہ واقعہ ہے کہ بے شمار مقامات میں اس نسبت کے وجود کا انھوں نے اقرار بھی کیا ہے، مثلاً نفس انسانی میں جو قوتیں پائی جاتی ہیں ان قوتوں میں اور خود نفس میں آخر جو تعلق اور نسبت پائی جاتی ہے، اسی پر غور کر دو، مثلاً نفس کی قوتوں میں ایک قوت علم کی بھی ہے، اب دیکھو کہ علم حصولی یعنی شے کا عالم ہونا کیا یہ صورت علم کے

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) لیکن درحقیقت متحرک یہاں کشتی ہی رہتی ہے، اور کشتی نشین تو کشتی میں بحالت سکون بیٹھا رہتا ہے، اسی کو واسطہ فی العروض کہتے ہیں، اور واسطہ کی پہلی دو نوز قسموں کا واسطہ فی الثبوت نام ہے، ۱۲۔ ۱۳۔ واسطہ کے مختلف اقسام ہومان کی جو مثالیں بیان کی گئی ہیں، ان کو پیش نظر رکھ کر اس عبارت کو سمجھنا چاہئے، واسطہ فی الثبوت کے تعلق کہا گیا تھا کہ صفت یعنی مبداء مثلاً رنگ سے درحقیقت کپڑا متصف ہوتا ہے، یہی مطلب ہے کہ مبداء ذوالواسطہ میں تحقق ہوتا ہے، پھر کبھی واسطہ میں ہی مبداء کا قیام ہوتا ہے، کبھی نہیں، رنگ ریز والی مثال میں مبداء کا قیام واسطہ میں نہیں ہوتا، لیکن نامی کی حرکت کا واسطہ ہاتھ کی حرکت ہوتی ہے، اس میں مبداء (حرکت) کا قیام پہلے ہاتھ میں چونکہ ہوتا ہے، تب لاغی میں بھی حرکت پیدا ہوتی ہے، ۱۴۔

آئینہ میں نہیں ہے اور کھلی ہوئی بات ہے کہ جزئیات کے علم میں صورت کا قیام براہ راست نفس میں نہیں ہوتا بلکہ قوی میں ہوتا ہے لیکن علم جزئیات کا نفس ہی ہوتا ہے مدہ قوی، یا مثلاً بصارت یعنی دیکھنے کے وقت غور کرو کیا ہوتا ہے آنکھ میں اور مرئی دینے جو چیز دیکھی جاتی ہے ان دونوں کے درمیان ایک خاص قسم کی محاذاتی نسبت جب پیدا ہو جاتی ہے دینے آنکھ کے سامنے خاص شرط کے ساتھ خاص فاصلہ پر جب چیز آجاتی ہے تو آنکھ اس چیز کو دیکھ لیتی ہے ابھی دیکھ سیتا محاذات کی اس نسبت کا اثر نتیجہ ہے لیکن ظاہر ہے کہ محاذات کی نسبت تو پیدا ہوتی ہے آنکھ میں اور مرئی میں لیکن دیکھنے والا مرئی کا یہاں نفس ہی ہوتا ہے نہ کہ آنکھ (یہی وجہ ہے کہ نفس کا تحقق جب بدن سے ٹوٹ جاتا ہے تو آنکھ کے سامنے لاکھ چیزیں آئیں انہیں سب آنکھ دیکھ نہیں سکتی پس معلوم ہوا کہ دیکھنا براہ راست نفس ہی کا کام ہے) اسی طرح آفتاب اور آئینہ کے درمیان جو نسبت پائی جاتی ہے اس پر غور کرو فرض کرو کہ آئینہ میں آفتاب کا عکس پڑ رہا ہو اور آئینہ کے اس عکس سے سامنے کی دیوار منور نظر رہی ہمال وقت واقعہ کی اصل حقیقت اس کے سوا اور بھی کچھ ہے کہ زمین چونکہ آفتاب کے سامنے آجاتی ہے اس لئے آئینہ بھی آفتاب کی روشنی سے منور ہو جاتا ہے الغرض آئینہ کا منور ہونا یہ اثر ہے اس مقابلہ کی نسبت کا جو زمین اور آفتاب کے درمیان پیدا ہو گئی تھی حالانکہ دیوار کے سامنے آفتاب نہیں بلکہ صرف آئینہ ہے اور حقیقت آئینہ کا پیدا کرنے والا آفتاب ہے نہ کہ آئینہ۔

یا مالک اور مملوک میں جو نسبت پائی جاتی ہے اس کا کیا حال ہے مالک کے مالک ہونے کی وجہ ظاہر ہے کہ شے مملوک کی یہ صفت ہے یعنی اس شے کا خریدی ہوئی یا بخشی ہوئی چیز ہونا ہی مالک کے مالک ہونے کا سبب اور وجہ ہے حالانکہ جو چیز خریدی گئی ہے یا بخشی گئی ہے وہ تو مثلاً غلام وغیرہ جیسی ہوتی ہے نہ کہ آقا اور مالک یہاں آقا ہے نہ کہ غلام اسی طرح مملوک اور دلیل یا مرسل دینے بھیجنے والے اور قاصدین یا معنے اور لفظ میں جو تعلقات ہیں

انہ صفت کی یہ گفتگو ان عام مسلمات پر مبنی ہے جن کا نفس کی کتابوں میں عملاً ذکر کیا گیا ہے یعنی آدمی دو چیزوں سے مرکب ہے جس کا ایک نفس ہے عام لوگ اسی نفس کو روح کہتے ہیں فلاسفہ کا خیال تھا کہ نفس دوسرے سے مجرد اور پاک ہے پس آدمی جو قیام اس میں نہیں کر سکتا اسی بنیاد پر وہ کہتے تھے کہ جب کسی خارجی شے مثلاً زید سے زید کے عالم میں اس کی صورت تشریف تو لوگوں کے سامنے آتا ہے تو انہوں نے زید کی صورت کو مملوک پاک ہو جاتی ہے لیکن طول و عرض بقدر رنگ وغیرہ یعنی خصوصیات پھر بھی اس میں باقی رہتی ہیں اس لئے نفس میں حیاتی صورت کا قیام نہیں ہو سکتا بلکہ دماغی قوی کی تختیوں میں یہ جزئی صورتیں منسلک ہو کر نفس کے سامنے آجاتی ہیں یہی مطلب ہے اس بات کا کہ صورتوں کا قیام قوی میں ہوتا ہے اور نفس ان صورتوں کی عام ہوتی ہے ۱۲



(ان ساری نسبتوں کا یہی حال ہے) بہر حال اس نسبت کا نام میں 'ضجھلال' رکھتا ہوں۔

اسی طرح پوری توجہ سے کام لے کر جستجو کرو گے تو یہاں تمہیں ایک اور نسبت کا سراغ بھی مل سکتا ہے یعنی جن دو چیزوں کے درمیان یہ نسبت پائی جائے گی 'تمہیں نظر آئے گا کہ ان میں سے ایک دوسرے کی کنہ پر دلالت کر رہی ہے، یا کنہ ذات اور اصل حقیقت پر نہیں تو جو چیزیں کنہ ذات ہونے کے حکم میں ہوں بالفاظ دیگر یہ کہ اس کی کنہ ذات کے ساتھ خصوصیت جو چیزیں رکھتی ہوں اور اس کی کنہ ذات کے لئے سرمایہ امتیاز ہوں ان پر ضرور دلالت کرتی ہوئی نظر آئے گی۔

میرا مطلب یہ ہے کہ کسی چیز کے متعلق یہ سوال کہ وہ کیا ہے، اس سوال کے جواب میں جو کچھ کہا جاتا ہے، کنہ ذات سے اس وقت میری یہ مراد ہے، مثلاً حق تعالیٰ کے لحاظ سے عظمت و جلال اور خالق کرگار وغیرہ ہونے کے صفات کا جو حاکم ہے، یا آفتاب کے لئے یہ بات کہ چمکنا چمکانا اس کی خاص صفت ہے، یا زید کے متعلق یہ پوچھا جاتا ہے کہ وہ کیا ہے اور جواب میں اس کے رنگ و روغن شکل و شمائل وضع قطع وغیرہ کا ذکر کیا جاتا ہے، کنہ کے لفظ سے میرا اشارہ ان ہی امور کی طرف ہے، اسی طرح میں نے جو یہ کہا کہ دونوں چیزوں میں سے ایک دوسرے پر دلالت کرتی ہے، تو 'دلالت' کے لفظ سے میری غرض یہ ہے کہ ایک کے علم کے ساتھ ہی دوسری کی طرف بغیر کسی مزید غور و فکر کے ذہن منتقل ہو جائے، مثلاً کسی خیالی صورت سے سونے والے کا ذہن کسی خاص شخص کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، اور نیند کی اس حالت میں وہ یقین کرتا ہے کہ جسے وہ دیکھ رہا ہے، یہ فلاں شخص ہے، حالانکہ اس سونے والے نے کبھی اس شخص کو دیکھا تھا، اور نہ کسی سے سنا تھا کہ اس کی شکل و صورت کیسی ہے، بلکہ بسا اوقات بیداری کی حالت میں جب اسی شخص کو دیکھتا ہے، تو خواب والی صورت سے اس کی صورت مختلف معلوم ہوتی ہے، مگر باوجود ان تمام باتوں کے خوب دلی خیالی صورت کو دیکھ کر وہ یقین کرتا ہے، کہ میں فلاں شخص کو دیکھ رہا ہوں۔

لہذا یہی صفت اور صفت کے آثار کے متعلق مصنف نے کہا تھا کہ جس نسبت کو دکھائیں کر رہے ہیں اس میں صفت کا لحاظ کرو گے، تو معلوم ہو گا کہ واسطہ ہی اس صفت سے موصوف ہے، اور آثار کا خیال کرو گے تو معلوم ہو گا کہ خدا واسطہ کی طرف حقیقت اس کے آثار منسوب ہیں، نفس اور قوی میں مبدع یعنی صورت کا قیام قوی میں تھا، اور اس کے آثار یعنی علم نفس کی طرف منسوب تھے، آمیزہ اور آفتاب میں مبدع کا قیام آمیزہ میں در آثار کا یعنی روشن کرنے کا اعتبار آفتاب کی طرف ہو رہا ہے، اسی طرح مالک مملوک میں مبدع یعنی خریدی ہوئی یا بخشی ہوئی شے ہونا اس کا قیام مملوک میں ہوتا ہے، لیکن اس مبدع کا اثر یعنی مالک ہونے کا اعتبار مالک کی طرف ہے، اسی طرح دیکھ دیکھ کر مل و درجہ ملنے اور لفظ سب کا حال یہی ہے کہ جس میں مبدع اور صفت قیام پذیر ہے، اسکی طرف آثار منسوب نہیں ہیں اور آثار کا اعتبار جس کی طرف ہو رہا ہے، اس میں مبدع اور صفت کا قیام نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اشیا عالم کی دوسری نسبتوں کے ساتھ ایک نسبت یہ بھی ہے اگرچہ لوگوں نے اس نسبت کی طرف بھی توجہ نہیں کی جیسے پہلی نسبت کے ساتھ بے رخی برتی گئی یہی حال اس کا بھی ہے حالانکہ مذہبی کوئی کہو جو اس نسبت کے وجود کا انکار کر سکتا ہے آخر میں پوچھتا ہوں کہ کسی شخص کی جو عقلی اور خیالی صورت ہوتی ہے یا اسی کی صورت صیقل در اجسام مثلاً شیشے وغیرہ میں جو معلوم ہوتی ہے یا اس کی تصویر سطح اجسام پر تارکی جاتی ہے، یا سکاری پتھر وغیرہ میں اس کی جو صورت بتائی جاتی ہے، ان صورتوں میں اور اس شخص میں جس کی یہ صورتیں ہوتی ہیں غور کر دو کوئی نسبت پائی جاتی ہے یا نہیں اور پائی جاتی ہے تو اس کی نوعیت کیا ہوتی ہے یا اس کے آثار و احکام کیا ہیں؟ دیکھا ایک کو دیکھ کر دوسری کی طرف ذہن منتقل نہیں ہوتا اور ایک دوسرے کے خصوصیات کو نمایاں نہیں کرتی بلکہ علم بالکھ اور علم بالوجہ میں حدود محدود میں جو تعلق ہوتا ہے یا علم بالوجہ میں وجہ میں اور ذواوجہ میں جو نسبت پائی جاتی ہے، یا کسی لفظ کو کسی سے کے لئے جب مقرر کر دیا جاتا ہے تو اس وقت لفظ جو عنوان بنایا جاتا ہے اور اس ذات میں جس کے لئے یہ عنوان ہوتا ہے، ان دونوں میں کیا تعلق ہوتا ہے یا سارے قضایا کے متعلق جب یہ سوچا جائے کہ تفسیر کے مفہوم میں اور صدق میں کیا تعلق ہے؟ اسی طرح لفظ میں اور معنی میں، یا لفظ میں اور اسی لفظ جو جب کندہ کر دیا جاتا ہے تو اس وقت اس نقش میں اور لفظ میں جو نسبت پائی جاتی ہے کیا ان تمام حالات میں اس نسبت کی وہی خصوصیت جس کا میں نے ذکر کیا نہیں پائی جاتی سچی بات تو یہ ہے کہ ایسی دو چیزیں جن میں ایک کا تصور یا ایک کی طرف التفات و توجہ بجنسہ دوسری کی توجہ و التفات بن جاتی ہو، یعنی ہر ایک کے تصور کے لئے الگ الگ توجہ کی ضرورت نہ ہو بلکہ ایک ہی توجہ ایک سے گذر کر دوسری تک پہنچ جاتی ہو، جہاں دو چیزوں کے درمیان ایسی نسبت اور ایسا تعلق محسوس ہو رہا ہو اس کو ایک کلی ضابطہ سمجھنا چاہئے کہ وہاں وہی نسبت پائی جا رہی ہے جس کا میں نے ذکر کیا اور جیسے پہلی نسبت کا اصطلاحی نام میں نے "ضمحل" رکھا تھا اسی طرح اس دوسری نسبت کو میں "محاکاۃ" کے لفظ سے موسوم کرتا ہوں۔

## عقبہ (۲)

"ضمحل" اور "محاکاۃ" کی جن دو نسبتوں کا ذکر گذشتہ بالا عقبہ میں کیا گیا ہے اگر غور کیا جائے تو خود ان دونوں نسبتوں میں باہم عمومی خصوص من وجہ والا مشہور تعلق نظر آئے گا جس کا مطلب یہی



ہو کہ بعض صورتوں میں تضخماں درمحا کاۃ یہ دونوں نسبتیں جمع ہو جائیں گی اور کسی مقام میں محا کاۃ نہیں بلکہ صرف تضخماں والی نسبت پائی جائے گی اور بعض صورتیں ایسی بھی ہو سکتی ہیں کہ وہاں تضخماں والی نسبت نہ ہو اور صرف محا کاۃ والی نسبت پائی جائے اسی کو مثالوں سے سمجھو مثلاً وکیل اور موکل والی مثال میں تضخماں والی نسبت تو پائی جاتی ہے، یعنی وکیل کی ذات موکل کے سامنے مضخماں ہوتی ہے، لیکن وکیل و موکل میں محا کاۃ والی ذات نہیں پائی جاتی اسی طرح جہام میں جو صورتیں گھڑی جاتی ہیں، یعنی مورتیاں اور پتے بنائے جاتے ہیں، ان میں اور جن کی صورتیں ہوتی ہیں دونوں میں ظاہر ہے کہ محا کاۃ کی نسبت تو پائی جاتی ہے لیکن تضخماں والی نسبت یہاں مفقود ہے، لیکن علمی صورت جہ عالم کے ذہن میں معلوم سے حاصل ہوتی ہے، اس علمی صورت میں اور معلوم میں محا کاۃ و تضخماں، دونوں نسبتیں پائی جاتی ہیں، یعنی علمی صورت معلوم کے سامنے مضخماں بھی ہوتی ہے اور معلوم کی محا کاۃ یا نقل اتارنے کا کام بھی انجام دیتی ہے۔

(اس تمہید کے بعد اب یہ جاننا چاہئے کہ محکی عنہ (یعنی جس کی نقل اور حکایت کی گئی ہو) اس کے کامل اور تمام عنوان بننے کی حیثیت وہی چیز رکھتی ہے جس میں محا کاۃ اور تضخماں دونوں نسبتیں جمع ہو گئی ہوں اور تجلی کا مادہ بھی یہی ہے، یعنی جہاں تضخماں و محا کاۃ دونوں نسبتیں پائی جاتی ہیں، اسی میں اس کی صلاحیت ہے، کہ عمل تجلی کا مظہر اس کو بنایا جائے، پھر اگر وہ جو تجلی کرنا چاہتا ہو، یہ کرے کہ اسی چیز کو جو محا کاۃ و تضخماں دونوں نسبتوں کے پائے جانے کی وجہ سے محکی عنہ کی عنوان تمام بنی ہوئی ہو، اس کو درمیان سے گویا سا قط کر دے، یعنی اس کی کوئی استقلالی حیثیت باقی نہ رہے، بلکہ تجلی کرنے والی ذات اس کو اپنی ذات کا عنوان بنالے اور یہ کہ اس تجلی کرنے والے کو کوئی جاننا چاہے تو اپنی اس معرفت کا ذریعہ بھی اسی کو مقرر کرے، گویا جس کے لئے تجلی کرنے والا تجلی کر رہا ہو، اور خود یہ تجلی کرنے والا، ان دونوں کے درمیان اس چیز کی حیثیت صرف واسطہ اور ذریعہ کی بن کر رہ جائے، یعنی تجلی کرنے والا اپنے آپ کو بتانے کے لئے وہ اپنی ذات کی طرف دعوت دینے کے لئے، نیز جس کے لئے وہ تجلی کرنا چاہتا ہے، اس کی تکمیل کے لئے واسطہ اور ذریعہ اسی چیز کو بنالے، اور اپنے احکام و فرامین کے صدقہ کا اپنی خوشی و ناخوشی کے اظہار کا احوال بات کا کہ کون اس کا مقبول ہے، اور کسے اس نے مردود ٹھہرایا ہے، اس کے بتانے کا، العرض اپنی ذات سے مانوس کرنے یا اپنے سامنے سے بھر کاٹنے کا، اپنے قرب کا اپنے بعد کا، اپنے ظہور کا، اور اپنے آپ کو مخفی و مستور کر لینے کا، ان ساری باتوں کا آلہ کار اسی عنوان کو اگر اختیار کر لے، تو اس وقت اس تجلی کو تجلی بافضل کے

نام سے موسوم کرتے ہیں، اور یہی چیز تجلی کی صورت ہے، جیسے اضمحلال اور محاکاتہ دونوں نسبتوں کی جمع ہو جانے کی وجہ سے تجلی کے لئے "مادہ" ہونے کی حیثیت وہ رکھتی تھی اسی طرح جب "تجلی" کے مذکورہ بالا مقاصد کا فریضہ بالفعل اس کو نیا لیا گیا تو اس کا یہ کام تجلی کی صورت بن جائے گی، پس جب تک اس شے میں جس سے تجلی کرنے والا مذکورہ بالا استعمالات لے رہا ہو، کام لینے کی یہ حیثیت باقی رہے گی، اس وقت تک اس کو تجلی بالفعل کہتے رہیں گے۔

لیکن تجلی کرنے والا ان سے جب ان استعمالات کا لینا ترک کر دے تو ایسی صورت میں اب یہ چیز اپنے محکی عنہ کی صرف مظہر اتم قرار پائے گی، اور سمجھا جائے گا کہ تجلی کرنے والے کے انوار میں سے ایک نذرہ بھی ہے چونکہ اس حاصل میں اب اس کی حیثیت تجلی کے مادہ کی ہوگی، اسی لئے اس کو تجلی بالقوة بھی کہتے ہیں۔

بہر حال مذکورہ بالا بیان سے یہ بات ظاہر ہوگی کہ تجلی کی جو صورت ہے، یہ اس شے کے لحاظ سے جو تجلی کرتی ہے، کوئی مستقل حیثیت نہیں رکھتی بلکہ اس کی اپنی استقلالی حیثیت اسی موقع پر ختم ہو جاتی ہے، اس کی طرف جب اشارہ کیا جاتا ہے، تو وہ اس کی طرف نہیں بلکہ درحقیقت یہ اشارہ اس ذات کی طرف ہوتا ہے، جو اس صورت سے تجلی کرتا چاہتی ہے، یعنی اشارہ کیا تو جاتا ہے دونوں کی طرف لیکن مقصود اس اشارے سے تجلی کرنے والے کی ذات ہی ہوتی ہے، گویا الغرض یہ اشارہ تجلی کی اس صورت کی طرف بھی ہو جاتا ہے۔

آخر ان مواقع اور مقامات پر تم غور کرو جن میں عقد وضع سے کام لیا جاتا ہے، یعنی کسی چیز کو سمجھانے کے لئے لوگ اصطلاحات جو مقرر کر رہے ہیں، دشنامعانی کے لئے الفاظ یا الفاظ کے لئے کتابی حدود، مسافت کے لئے میل وغیرہ وغیرہ، کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ جن چیزوں کو عنوان کی حیثیت عطا کی جاتی ہے، ان میں اور جن کے لئے یہ عنوان بنائے جاتے ہیں، دونوں میں اس حیثیت سے کوئی فرق رہتا ہے، کہ عنوان اور معنوں کی طرف الگ الگ توجہ کی نظر ڈالی جائے، حقیقت تو یہی ہے، کہ آدمی کا ذہن ایسی حالت میں دو الگ الگ توجہ کی صلاحیت ہی کھو بیٹھا ہے، بلکہ ایک ہی توجہ ہوتی ہے، جو عنوان سے گذر کر اس ذات تک پہنچ جاتی ہے، جس کے لئے اس عنوان کو عنوان مقرر کرتے ہیں، عنوان اور معنوں مثلاً چار کے لفظ کو اس عدد کے لئے جو چار اکائیوں پر مشتمل ہوتا ہے، مقرر کرتے ہیں، ایسی حالت میں اگر عنوان اور ذات میں حکم کا تعلق پیدا کیا جائے، مثلاً کہا جائے کہ چار کا لفظ چار کے عدد کے لئے ثابت ہے یا ثابت نہیں ہے، تو ٹھیک اس حال میں



جب عنوان عنوان بنا ہوا ہو، اس قسم کے حکم کو ممکن قرار دیا گیا ہے، البتہ مرکب نقشہ کی شکل اس سے بن سکتی ہے، لیکن خبری مرکب تیار نہیں ہو سکتا۔

بہر حال تجلی ٹھیک اس وقت جب وہ تجلی ہونے کی حیثیت سے تجلی بننے کا کام کرتی رہتی ہے اس کا واقعی حال کیا ہوتا ہے، اس کو تم سمجھنا چاہتے ہو تو اس کی ایک بہترین مثال یہ ہے کہ تم اس گفتگو کرنے والے شخص پر غور کرو جو قہرسم کی لفظی خوبیوں کی پابندیوں سے آزاد ہو کر صرف اپنے مدعا کو مخاطب اور سننے والے تک پہنچانا چاہ رہا ہو، مثلاً گفتگو کرنے والا اپنے مخاطب پر کسی وجہ سے بگڑ رہا ہو، اور ایسی حالت میں کبھی اسے گالیاں دے رہا ہو، کبھی برا بھلا کہہ رہا ہو، کبھی چیخ چیخ کر اپنے غصہ کا اظہار کر رہا ہو، اور کبھی عنایت و ملامت کرنے لگتا ہو،

ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں بولنے والے کی توجہ الفاظ کی طرف قطعاً نہیں ہوتی، بلکہ سناؤ الفاظ کا شعور بھی اس کے ذہن میں اس وقت موجود نہیں ہوتا، خزان حالت میں بولنے والے کی زبان جو لکھڑاتی ہے، اور اس موقع پر لفظی نزاکتوں، یا مقفی و مسجع گفتگو کرنے کا کوئی ارادہ بھی کرے تو یہ اس کے بس کی بات نہیں ہوتی، یا جس زبان سے وہ پورے طور پر آشنا نہیں ہے اس زبان میں ان حالات میں وہ گفتگو نہیں کر سکتا تو اس کی وجہ اس کے سوا اور کیا ہوتی ہے، بلکہ اس کی ساری توجہ الفاظ سے ہی ہوتی ہے، الفاظ کی حیثیت گویا اس وقت ان تیروں کی ہوتی ہے، جنہیں زبان کی کمان سے بولنے والا مسلسل برساتا رہتا ہے۔

یوں اپنے غصہ کی کیفیت کو قلب سے منتقل کر کے زبان تک پہنچاتا ہے اور جو حال درج کی اس گفتگو میں بولنے والی کی ہوتی ہے، کچھ اسی قسم کی کیفیت سننے والے پر بھی طاری رہتی ہے، یعنی الفاظ سے ہمیشہ الفاظ ہونے کے اس کی توجہ بھی ہٹ جاتی ہے، بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ صرف ان معانی سے متاثر ہو رہا ہے جو الفاظ کے جامے سے اس وقت باہر ہیں، گویا کہا جائے تو کہا جاسکتا ہے کہ غصہ کی کیفیت براہ راست بولنے والے کے اندر سے نکل نکل کر سننے والے کے اندر اس وقت منتقل ہوتی رہتی ہے، اور یہ حالت کچھ غصہ ہی کی گفتگو کے ساتھ مختص نہیں ہے، بلکہ محبت، عشق، دشمنی وغیرہ کی گفتگوؤں کا بھی یہی حال ہے۔

گویا سمجھو کہ ان مواقع میں الفاظ معانی کی تجلی کی، اور زبان قلب کی تجلی کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے، اور اسی سے یہ بات بھی سمجھ میں آسکتی ہے، کہ تجلی جس وقت تجلی کی حیثیت سے تجلی کے اعراض کی تکمیل کرتی رہتی ہے اس وقت اگر تجلی کی استقبالی حیثیت کے تصور پر یا اس بات پر کہ

تجلی تجلی ہے اور جو تجلی کی ہوا سے جلوہ فرمائی رہ رہا ہے اس کی ذات تجلی سے الگ ہے، لہذا امور کے تصور پر اپنے آپ کو قادر پاتا ہے، تو یقین کرنا چاہئے کہ تجلی کا جو واقعی منصب ہے اس سے بھی یہ بے گانہ ہے۔

## عقبہ (۳)

تجلی اور مظاہر میں جو فرق ہے اس عقبہ سے اس کی تفصیل مقصود ہے۔

(شے کے ظہور کی مختلف شعبیں ہو سکتی ہیں اسی شے کے مظاہر مختلف ہوتے ہیں جن میں ایک مظہر تجلی ہی ہے، لیکن تمام مظاہر کے مقابل میں تجلی کو یہ امتیاز حاصل ہے کہ جو ذات تجلی کی راہ سے تجلی کرنا چاہتی ہے، اگر اس شے احکام کی اطاعت لوگوں پر واجب ہو، تو ان ہی احکام میں تجلی کی اطاعت بھی ناگزیر ہوتی ہے،) ایسے تجلی مطاع ہوتی ہے (اور جو حکم تجلی سے صادر ہو، اس کی تعمیل واجب ہوتی ہے، تجلی کے سوا یہ امتیاز شے کے کسی دوسرے ظہر کو میسر نہیں ہے خواہ مظہر ہونے میں وہ جتنا بھی کامل اور تمام ہو، وجہ اس کی یہ ہے کہ مظاہر کی زیادہ سے زیادہ حیثیت یہ ہو سکتی ہے کہ جس ذات کے وہ مظہر ہیں اس کے وہ عنوان ہوں، اور اس کے بعض صفات کی نمائش ان مظاہر سے ہوتی ہو، اور بعض افعال کا ظہور ان سے ہو، اب کھلی ہوئی بات ہے کہ اطاعت اور فرماں برداری کے معنی تو یہ ہیں کہ جس کی اطاعت اختیار کی گئی ہو، اس کے احکام اور فرامین کی تعمیل کی جائے اور جو حکم وہ دے اس میں حکم دینے والی کے ساتھ موافقت کی راہ اختیار کی جائے، باقی کسی کے فعل کو دیکھ کر اسی کے مطابق فعل کرنا یا کسی کے صفات کو دیکھ کر اسی قسم کے صفات کو اپنے اندر پیدا کرنا اس کا نام اطاعت اور فرماں برداری نہیں ہے۔

آخر تم خود سوچو کہ بادشاہ کے صفات اور خصوصیات کو دیکھ کر ان ہی خصوصیات اور صفات کو جو اپنے اندر پیدا کرنے کی کوشش کرے مثلاً شاہی تاج سر پر رکھنے تخت پر بیٹھے تو ایسا ہی کیا اس کا مستحق ہے کہ اسے مطیع اور فرماں بردار قرار دیا جائے، بلکہ یقیناً یہ نافرمان ٹھہرایا جائے گا اور قتل ہونے کا مستحق سمجھا جائے گا۔

(مذکورہ بالا اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ تجلی کے متعلق یہ قاعدہ ہے کہ تجلی کرنے والے کی ذات کی معرفت تجلی کی راہ سے واجب قرار پاتی ہے اور یہ کہ تجلی کے ذریعہ سے تجلی کرنے والا جن احکام کو



صادر کرے ان احکام کی تعمیل ضروری ہو جاتی ہے۔

لیکن تجلی کے سوا اور مظاہر کی جتنی شکلیں بھی ہیں ان میں بعض مظاہر تو ایسے ہیں کہ ان سے ظاہر ہونے والی ذات کی نہ تو معرفت ہی بذریعہ ان مظاہر کے واجب ہوتی ہے اور نہ ان احکام کی تعمیل ہی ضروری ہوتی ہے جو ان مظاہر کی راہ سے حاصل ہو رہے ہوں، اسی طرح ان مظاہر کی راہ سے اگر کسی بات کی مخالفت ظاہر ہو تو اس کا ماننا بھی غییر ضروری ہوتا ہے۔

تجلی کی راہ سے جو احکام (حق تعالیٰ) کے ظاہر ہوئے ہیں یا جن امور سے سکوت اختیار کیا گیا ہے، حق تعالیٰ کی ذات و صفات کے کائناتی مظاہر میں اکثر چیزوں کا یہی حال ہے، کہ ان میں کوئی بات نہ تو تجلی والے احکام کے منافی ہے، اور نہ کوئی ایسی بات ان میں پائی جاتی ہے، جن کے متعلق یہ سمجھا جاسکتا ہو کہ جو چیز (تجلی والی راہ میں) معنی رکھی گئی تھی اس کا ان سے اظہار ہو رہا ہے، بہر حال اکثر مظاہر کا یہی حال ہے، اسی لئے ان کا شمار ان مظاہر کے سلسلے میں کیا جاتا ہے، جن کی اطاعت غییر ضروری ہے۔

لیکن ان ہی کے مقابلہ میں مظاہر کی ایک قسم وہ بھی ہے کہ جو باتیں ان سے ظاہر ہو رہی ہیں ان کی اطاعت ضروری نہیں کہ غیر ضروری ہے، بلکہ حرام ہے، لیکن تجلی کرنے والی ذات کی معرفت کا ان کو ذریعہ بنایا جائے اس سے بھی منع نہیں کیا گیا ہے، اور یہ حال ان مظاہر کا ہے، جن سے (حق تعالیٰ کے) صفات کاملہ کی نمائش تو بوجہ کمال ہو رہی ہو، لیکن اس کے ساتھ ایسے افعال بھی ان سے ظاہر ہو رہے ہوں، جو ان احکام اور اوامر کے مخالفت اور منافی ہیں، جن کا اظہار تجلی والی راہ سے خود حق تعالیٰ نے فرمایا ہے، اور مظاہر کی تیسری قسم وہ ہے، جس کو تجلی کرنے والی ذات کی معرفت کا ذریعہ اور واسطہ بنانا بھی ناجائز ہے، یعنی تجلی کرنے والی ذات کا عنوان ان مظاہر کو بنایا جائے اس سے عوام کو روکا گیا ہے، باقی خاص برگزیدہ اور چیدہ نفوس طیبہ کو جو اس کی اجازت دی گئی ہے، تو ہمارے دائرہ بحث سے یہ مسئلہ خارج ہے، مثلاً تجلی کی راہ میں جس چیز کو معنی رکھا گیا ہو، اس کا اظہار ان مظاہر سے اگر ہو، تو اس اظہار کو (علم کی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا)، جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ ایسے امور جنہیں تجلی کی راہ میں معنی رکھا گیا ہے، عملاً ایسی باتیں ہیں جن کا ذات حق کے لئے کمال ہونا ہر کس و نا کس کی سمجھ میں نہیں آسکتا، بلکہ عوام کے متعلق یہ اندیشہ ہوتا ہے کہ بجائے کمال کے اس کو نقص نہ سمجھیں، میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اس کو ایک مثال سے واضح کرتا ہوں۔

فرض کرو کہ ایک بادشاہ ہے، بڑے ہی جاہ و جلال والا، ہر کس و نا کس کی رسائی اس کے

دربار تک ناممکن ہے، وہی بادشاہ نمیک اس مقام کے سامنے جہاں وہ بیٹھا ہو ایک بڑا آئینہ نصب کراتا ہے، آئینہ ایسے مقام پر نصب کیا گیا ہے کہ ہر عام و خاص کی گذراں پر ہو سکتی ہے اب فرض کر دو کہ بادشاہ اپنی نشست گاہ پر بیٹھا اور اس کی صورت اس آئینہ میں نمایاں ہوئی، آئینے پر ہر بادشاہ کی صورت اس آئینے سے چھلکنے لگی بادشاہ نے اس کے بعد یہ اعلان کرایا کہ میری رعایا کو چاہئے کہ فلاں وقت اس آئینہ کے ارد گرد جمع ہوا کریں، اور جو حکم ایسی حالت میں درہا آئینہ ان کو دیا جائے اس کی تعمیل لینے میں واجب قرار دیں، اسی طرح جن باتوں سے رد کا جائے ان سے بک جائیں اس اعلان کے بعد بادشاہ تاج شاہی پہن کر تخت پر جلوہ فرما ہوتا ہے اور اپنے خزانچی کو حکم دیتا ہے کہ اس آئینہ کے پاس جا کر کھڑا ہو جائے، آئینہ میں جو صورت بادشاہ کی نظر آتی ہے اس صورت کے آگے خزانچی کو کھڑے ہونے کا حکم دیا گیا اور یہ کہ آئینہ والی صورت جسے جو کچھ دیکھنے کا حکم دے یا خلعت سے سرفرازی کا ارشاد کرے خزانچی اس کی تعمیل کرے، اسی طرح بلا دوں کو بھی بادشاہ نے حکم دیا کہ آئینہ والی صورت کے سامنے کھڑے ہو جائیں۔ تازیانہ برناروں کو بھی یہی حکم دیا گیا اور یہ کہ جس کے قتل کا یا سزا کے تازیانہ کا اشارہ اس آئینہ والی صورت سے ملے فوراً اس حکم کو بجالایا جائے۔ بادشاہ نے یوں ہی اپنے صاحبوں و پیشی دلوں کو بھی اسی کا حکم دیا کہ آئینہ کی صورت کے سامنے اسی طرح دست بستہ با ادب کھڑے ہو جائیں، جیسے خود ہمارے سامنے کھڑے رہتے ہیں پھر اس کے بعد انھیں آئینہ والی صورت سے قریب ہونے کا حکم دے اسے قریب کریں اور جسے دور رہنے کا حکم دے اسے دور رکھیں۔

اس انتظام کے بعد مذکورہ بالا تمام لوگ اس آئینہ والی صورت کے سامنے فرض کیجئے کہ سب جمع ہو گئے سب کے سر جھکے ہوئے ہیں، اور ہر ایک اپنے ناف پر ہاتھ باندھے کھڑا نظر آ رہا ہے اور جو کچھ اس آئینہ والی صورت کی طرف سے حکم صادر ہو اس کی تعمیل کے لئے ہر ایک تیار ہے اور یوں اس آئینہ والی صورت کے سامنے رعایا کے اعلیٰ و ادنیٰ مطیع و غیر مطیع نیک و بد سب اکٹھے ہو گئے اور بادشاہ اس کے بعد کسی کی گردن مارنے کا حکم دیتا ہے، کسی پر تازیانہ لگانے کا اشارہ کرتا ہے کسی کو انعام عطا کرنے کا کسی کو قریب لانے کا، کسی کو دور رکھنے کا الغرض ہر قسم کے حکام صادر کر رہا ہے۔

پس اس مثال میں سمجھو کہ آئینہ میں جو صورت نظر آتی ہے یہی اس بادشاہ کی تجلی ہے، ظاہر ہے کہ رعایا کے ہر فرد پر واجب ہے کہ بادشاہ کو اسی صورت کی راہ سے پہچانے جو باتیں اور جو خصوصیات



میں صورت میں نظر آ رہی ہے، ان کو بادشاہ کی صورت منسوب کر کے دیکھنے میں نہ آ رہی ہے کہ بادشاہ وہی ہے جو شاہی تاج پہنتے رہتا ہے، تخت پر بیٹھا ہے، عطف و کرم والا، قہر و جلال والا، جمال و کمال والا ہے، رادر جیسے آئینہ کی صورت سے بادشاہ کی معرفت رعایا پر واجب ہوتی ہے اسی طرح جن حکام کا مطالعہ بادشاہ آئینہ والی صورت کے واسطے سے کرے، ان کی طاعت بھی رعایا پر واجب ہوگی جو احکام کی تعمیل کرے گا، وہی مطیع اور فرماں بردار قرار پائے گا اور جو ان سے اعراض کرے گا، وہی نافرمان، عاصی و سرکش شمار کیا جائے گا۔

پس تجلی سے جو میرا مطلب ہے اس کو اس مثال سے سمجھ سکتے ہو، باقی تجلی کے سوا جو دوسرے مظاہر ہوتے ہیں ان سے میری کیا مراد ہے، تو مثلاً اس کو یوں سمجھو کہ بادشاہ نے خود آئینہ کو رکھ کر جو صورت اس میں نظر آئے اس کی تعمیل کا حکم نہ دیا ہو، لیکن اتفاقاً چند آئینے اس مقام پر ہوں جہاں بادشاہ قصداً آئینہ کو رکھوایا تھا، ورنہ ان آئینوں میں بادشاہ کی صورت نظر آ رہی ہو تو وہ دونوں شکل میں آئینہ میں نظر آنے والی صورت بادشاہ ہی کی صورت ہے، لیکن فرق یہ ہے کہ دوسری شکل میں آئینہ میں نظر آنے والی صورت کو اپنی ذات کا عنوان بادشاہ نے مقرر نہیں کیا ہے، ورنہ اپنے احکام و فرامین کی تعمیل کا واسطہ آئینہ میں نظر آنے والی اس صورت کو اس نے بنایا ہے، نہ اپنی خوشی و ناخوشی رضامندی و عدم رضامندی کے اظہار کا ذریعہ قرار دیا ہے، الغرض یہ اور اسی قسم کی جو باتیں پہلی شکل میں آئینے کے اندر نظر آنے والی صورت کے ساتھ وابستہ کی گئی تھیں، ان باتوں کا تعلق اس صورت کے ساتھ بادشاہ نے قائم نہیں کیا ہے۔

یہی مقام درحقیقت تمہارے غور و تامل کا محتاج ہے، یعنی بادشاہ نے جس صورت کو اپنی ذات کی تجلی قرار دی ہے، اس صورت میں اور جسے تجلی کی حیثیت نہیں دی گئی ہے، ان دونوں میں جو فرق ہے اس کو سمجھو، بادشاہ کی ذات کی حکایت اور نقل اتارنے میں ظاہر ہے کہ دونوں صورتیں برابر ہیں یقیناً ہر حال میں دونوں بادشاہ ہی کی صورتیں ہیں، لیکن جس صورت کو تجلی کی حیثیت عطا کی گئی ہے، وہ اس صورت سے کس قدر ممتاز ہے، جس کو تجلی کی حیثیت نہیں دی گئی ہے۔

کھلی ہوئی بات ہے، کہ تجلی والی صورت سے جو حکم بھی صادر ہوگا، جس بات کا مطالبہ پیش ہوگا، جس چیز کی ممانعت اس سے ظاہر ہوگی اس کی تعمیل قطعاً واجب ہوگی، اس غرض ہر حرکت میں اس کی اقتدا ضروری ہوگی، اور بادشاہ کی حرکت و جنبش کا اظہار اس صورت سے ہوگا، واجب ہوگا کہ اس کی پیروی کی جائے آخر تم خود سوچو کہ آئینہ والی صورت سے اگر ایسی حرکت ظاہر ہو رہی ہو، جو مارنے کی حرکت جیسی ہو تو اس کا

کھد ہوا مطلب کیا یہی نہیں ہوگا کہ تانیا نہ برداروں کو بادشاہ مارنے کا حکم دے رہا ہے یا نکل کی حرکت صورت سے جب ظاہر ہوگی تو یقیناً ہی سمجھا جائے گا کہ جلاد کو قتل کا حکم بادشاہ دے رہا ہے لیکن تجلی کے سوا، مینوں میں بادشاہ کی جو صورتیں نظر آ رہی ہیں، کیا ان کے حرکات کی تفصیل ہی ضروری ہوگی؟ ظاہر ہے کہ یہ قطعاً غلط بات ہوگی، بلکہ ان صورتوں کے بعض حرکات تو ایسے ہوں گے جن کی اقتداء اور پیروی قطعاً ناجائز ہوگی مثلاً آئینہ میں نظر آئے کہ بادشاہ کے ہاتھ میں کوئی اپنی اونٹا رہے، یا کوڑا ہے، اور اپنے پیٹے کی طرف اس کو ٹھائے ہوئے ہے اور یہ حرکت بادشاہ اپنے لڑکے کی تربیت اور ادب آموزی کے لئے مشاگر رہا ہو، کیا ایسی صورت میں کسی کے لئے جائز ہوگا کہ بادشاہ کے لڑکے کو کوڑے سے مارے یا اسے قتل کر دے، اور دلیل یہ پیش کرے کہ اس معاملہ میں تو میں نے خود بادشاہ کے فعل کی پیروی کی ہے؟

بلکہ سچ تو یہ ہے کہ دوسری شکل میں آئینہ والی صورتوں کا حال یہ ہوتا ہے کہ کبھی کبھی ان کے متعلق یہ بات یعنی ان کو بادشاہ کی قات کا عنوان قرار دینا یہ حرام اور ناجائز ہو جاتا ہے۔

مثلاً شہر کی کوتوالی والوں کے خدمات کا بادشاہ امتحان لینا چاہئے اور اس کے لئے چھروں کا بھیس اختیار کر کے اسی قسم کے حرکات کرے جو چھپ کر تے ہیں اور ان آئینوں میں بادشاہ کی یہی شکل یعنی چھروں والی شکل اور وہی حرکات چھروں کے ہوتے ہیں ان کی نمائش ہونے لگے، کیا ایسی صورت میں آئینہ میں نظر آنے والی اس صورت کے متعلق یہ جائز ہوگا کہ اس کو بادشاہ کی ذات کا عنوان بنایا جائے۔ اور اس صورت کو بادشاہ کی ذات و صفات کی معرفت کا ذریعہ اختیار کیا جائے، اور اگر بادشاہ کے اس بھید کا کوئی اعلان کر دے (یعنی کہتا پھرے کہ وہ چھپ نہیں سکتا بلکہ خود بادشاہ سلامت ہیں جو راتوں میں چھروں کا بھیس بدل بدل کر گشت کرتے ہیں تو کیا ایسا آدمی امتحان کی جو غرض ہے اس کو قصاص نہیں پہنچ رہا ہے اور اس کا جو فائدہ ہے اس کو کیا وہ باطل نہیں کر رہا ہے؟

تم کو چاہئے کہ انبیاء اور صلحاء کے متعلق جو یہ دیکھا جاتا ہے کہ ان کی وفات کا کام قدرت عزوجل کی مظاہرہ وغیرہ یعنی ملک اموت سے جوڑی ہے یا ان لوگوں کو (یعنی انبیاء اور صلحاء کو) بھی دیکھ دو درمیں جو مبتلا پایا جاتا ہے ان امور کے متعلق یہ خیال کرو کہ ان کا تعلق مظاہرہ کے اس سلسلہ سے ہے جس کی اقتداء دوسروں کے لئے جائز نہیں ہے (یعنی ان باتوں کو دیکھ کر کوئی انبیاء اور صلحاء کے قتل کا یا ان کو تکلیف پہنچانے کا ارادہ اس بنا پر کرے کہ عزرائیلی مظاہرہ یا دوسرے مظاہرہ کے ذریعہ قدرت ان لوگوں کے



ساتھ ان ہی اعمال کو اختیار کرتی ہے، اسی طرح سلسلہ مظاہر میں ایسی اور درجہ الی مظاہر ہی جو نظر آتے ہیں چاہئے کہ ان کا شمار مظاہر کی اس دوسری قسم میں کرو، جن کے متعلق معلوم ہو چکا کہ بادشاہ کو نہ ان مظاہر کا عنوان ہی بنانا جائز ہے، اور نہ ان مظاہر کی راہ سے بادشاہ کو پہچاننے کی جرات کرنی چاہئے، عام متکلمین کے لئے صوفیہ کی طرف سے ایک نظیر بھی اس کی پیش ہو چکی ہے یعنی بالاتفاق شعری متکلمین قائل ہیں کہ آدمی جو باتیں کرتا ہے، اس کی یہ ساری گفتگو اللہ کے ارادے اور مشیت ہی سے پیدا ہوتی ہے، وہی ان الفاظ کا موجب ہے جو آدمی کے منہ سے نکلتے ہیں، جس کا مطلب یہی ہوا، کہ انسانی گفتگو کا حق تعالیٰ کے ارادہ اور مشیت سے وہی تعلق ہے، جو خود حق تعالیٰ کے لفظی کلام کا اس کے ارادے اور مشیت سے ہے، کیونکہ اشاعرہ کے نزدیک خدا کا لفظی کلام خدا کی مخلوق ہے، یعنی انسانی کلام ہو، یا خدا کا لفظی کلام دونوں اس بات میں کہ وہ خدا کی مخلوق ہیں، برابر ہیں، لیکن ظاہر ہے، کہ جس کی اطاعت واجب قرار دی گئی ہے، وہ خدا کا لفظی کلام ہے، جس کی وجہ وہی ہے، کہ باوجود مخلوق ہونے کے کلام لفظی کو حق تعالیٰ نے اپنی ذات کی طرف منسوب فرمایا ہے، اور اپنی رضامندی و نارضا مندی کا مظہر اسی کلام لفظی کو قرار دیا ہے، نہ کہ ان مخلوقہ الفاظ کو جو آدمی کے منہ سے نکلتے ہیں بلکہ آدمی کے منہ سے نکلتے والے کلام کی ایک قسم تو ایسی ہے جس کا غلط ٹھہرنا ہم پر فرض کیا گیا ہے، مثلاً جو کلام درجہ الی کے منہ سے نکلتے گا، یا جو کلام ابلیس کی طرف منسوب ہے۔

تم نے کیا وہ حدیث نہیں سنی ہے، جس میں ایمان والوں کی تعریف اس بات پر کی گئی ہے کہ محشر میں حق تعالیٰ بعض صورتوں میں اپنے آپ کو ظاہر کریں گے، لیکن ان خاص صورتوں میں خدا کو پہچاننے سے ایمان والوں کا یہ گروہ انکار کرے گا، حالانکہ یہ صورتیں حق تعالیٰ ہی کے ظہور کی شکلیں ہوں گی، پس معلوم ہوا کہ بعض مظاہر ایسے بھی ہیں جن سے خدا کی معرفت حاصل کرنے کی اجازت نہیں دی گئی ہے؛

۱۔ صحاح ستہ میں بخاری و مسلم کی کتابیں بھی داخل ہیں، احوال محشر کے متعلق ایک طویل حدیث حضرت الامیر محمد بن عبد اللہ بن علی رضی اللہ تعالیٰ عنہما نیز دیگر صحابہوں سے بھی مروی ہے، اسی حدیث کا ایک مضمون یہ بھی ہے، کہ قیامت کے دن آواز دی جائیگی جو جس کو بلو جاتا تھا اس کے پیچھے جائے، پس آفتاب کے پڑنے والے آفتاب کے پیچھے چاند و لہجہ اند کے پیچھے، اسی طرح ہر مہجور کے پیچھے اس کے پیچھے والے علیہ السلام کو درجہ الی پہنچتے چلے جائیں گے، مگر ایمان والوں کا گروہ انکار ہے، کہ تب حق تعالیٰ ایک خاص صورت میں ان کے سامنے تجلی فرمائیں گے اور فراموش گئے کہ تمنا اب میں ہوں، اس کے جواب میں ایمان والوں کا گروہ کہے گا، انھو فایضاً منک لا شرک با اللہ شینا، ہم تجہ سے خدا کی پناہ مانگتے ہیں، ہم لوگ اللہ کے ساتھ کسی کو شریک نہیں ٹھہراتے، حدیث میں ہے کہ دو دفعہ آمین دینا اسی جگہ کہ ایمان کا یہ گروہ دوسرا گروہ دوسرا ہوگا، اور جس لوگ جائیں گے کہ داپس ہو جائیں، اتنے میں خاص علامت کے ساتھ حق سبحانہ و تعالیٰ ان لوگوں پر تجلی فرمائیں گے، لوگ سجدے میں گر جائیں گے، بعض محقق خائف و غراس پر یہ حدیث شمل ہے، قیامت اور محشر کے ایوان میں ملے گی

## عقہ (۴)

تجلی اپنے اندر دو پہلو رکھتی ہے، ایک پہلو تو اس کا وہ ہے جسے ہم تجلی کا مادی پہلو کہہ سکتے ہیں، تجلی کا یہ ایک ایسا پہلو ہے کہ اس کی بنیاد پر ہم تجلی کو اس ذات کا غیر نمبر اسکتے ہیں جس کی وہ تجلی ہوتی ہے، یعنی کہہ سکتے ہیں کہ تجلی اور شے ہے اور تجلی اور ہے، اسی پہلو کی رو سے تجلی کے متعلق یہ کہنا بھی درست ہو سکتا ہے کہ تجلی کے ساتھ جن امور کا تعلق ہے، ان میں سے ایک چیز یہ تجلی بھی ہے۔

والفرض اس نقطہ نظر سے تجلی اور تجلی میں غیریت کے تعلق کا خیال کیا جاسکتا ہے، لیکن اسی تجلی کا جو دوسرا پہلو ہے، یعنی اس کا صورتی پہلو، یہ تجلی کا ایسا پہلو ہے کہ کسی قسم کے مستقل علم کو اس کی طرح منسوب کرنا ایسی صورت میں صحیح نہ ہوگا، یعنی نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ بجنسہ متجلی ہے، یعنی دونوں میں عینیت کا تعلق ہے، اور نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان میں ہر ایک دوسرے کا غیر ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ اس وقت تجلی اور متجلی کی حالت یہی ہوتی ہے کہ ایک کی طرف جو اشارہ کیا جائے گا، وہی اشارہ بجنسہ دوسرے تک نافذ ہو کر پہنچ جاتا ہے، یعنی تجلی سے مستقل ہو کر وہی اشارہ متجلی تک پہنچ جاتا ہے، اسی کا نتیجہ یہ ہے کہ لفظ (یہ) کا لفظ بول کر کوئی تجلی کی طرف اشارہ کرنا چاہے، اور اس اشارے سے صرف تجلی کی ذات کو معین کرنا چاہے تو یہ اس کے لئے ناممکن ہوگا اور ظاہر ہے کہ جب تک تجلی کو اشارے کے ذریعہ سے متعین نہ کیا جائے گا اس وقت تک یہ حکم کیسے لگایا جاسکتا ہے کہ متجلی کا وہ (یعنی تجلی) عین ہے یا غیر۔

اس کو اس مثال سے آسانی سے سمجھ سکتے ہو، مثلاً یہ فقرہ عربی کا یعنی الابيض قاضی (گوراکھڑا) ہے، اس کو بول کر بولنے والا الابيض (گورے) کے لفظ سے زید مراد لے، ظاہر ہے کہ الابيض (گورے) خود اپنے مفہوم لحاظ سے اس کی صلاحیت رکھتا ہے کہ اس پر یہ حکم لگایا جائے کہ زید کے عرضی (یعنی خارج از ذاتیات) صفات میں سے ایک صفت ہے، لیکن یہ حکم اسی وقت تک لگایا جاسکتا ہے جب تک اس کو مستقل حیثیت سے تصور کیا جائے، لیکن اس جملہ کا جزا بننے کے بعد اس حکم کی گنجائش اس کے مفہوم میں قطعاً باقی نہیں رہتی، بلکہ یہی الابيض جسے اس جملہ کا جزا بنالیا گیا ہے، اس کی حیثیت ایسی ہوگئی ہے کہ اس کے متعلق یہ کہنا کہ وہ زید کے عرضی صفات میں سے، اسی قسم کی بات ہو جائے گی کہ کوئی خود زید کے متعلق کہے کہ وہ زید کے عرضی صفات میں سے ہے، میں نے جو کچھ کہا ہے، اس کو اچھی طرح ذہن نشین کرنے کی کوشش کرو۔



بہر حال اس تمبیہ کی گفتگو سے میری غرض یہ تھی کہ تم تجلی کے ان دونوں پہلوؤں کے باہمی نزع کو واضح کیا جائے۔

پس تم کو سمجھنا چاہیے کہ تجلی کرنے والا کسی خاص جگہ اور خاص وقت میں کسی خاص شکل میں جب تجلی کرتا ہے، تو تجلی کے مادی پہلو کے لحاظ سے یہ کہا جاسکتا ہے، کہ یہ چیز (یعنی تجلی) فلاں مکان اور فلاں وقت میں فلاں شکل کے ساتھ جاری جاری ہے، وہ متجلی (یعنی تجلی کرنے والے) کے متعلقاً میں سے ہے۔

لیکن اسی تجلی کو دوسرے پہلو سے اگر پیش نظر رکھا جائے یعنی صوری پہلو کے رو سے دیکھا جائے تو پھر جو کچھ کہا گیا اس کے کہنے کی گنجائش باقی نہیں رہتی، بلکہ صحیح تعبیر اس وقت واقعہ کی پی ہوگی کہ متجلی (تجلی کرنے والے) کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا جائے کہ اس نے فلاں جگہ اور فلاں وقت میں فلاں شکل کو اختیار کیا یا فلاں شکل میں وہ مشکل رہا۔

واقعہ یہ ہے کہ تمام نقاط نظر جو تجلی کے متعلق قائم کئے جاسکتے ہیں ان میں سب سے ناقص اور الٹا نقطہ نظر تجلی کا وہ پہلو ہے جس کا نام "تجلی کا مادی پہلو" رکھا گیا ہے، کیونکہ یہ ایک ایسا نقطہ نظر ہے جس میں تجلی کو اس کی واقعی صورت سے قطعی طور پر جدا کر لیا جاتا ہے، گویا اس کی جو صورت ہے، اسی سے اس کو محروم کر دیا گیا، اور صرف اس کے "مادے" کو بکریا گیا، ایسی حالت میں گویا سمجھنا چاہئے کہ تجلی کا جو فطری مقام اور اس کی ساخت کا جو فطری اقتضاء ہے اس سے گویا اس کو ہٹ لیا جاتا ہے، اور ایک ایسی چیز کی طرف توجہ کی جاتی ہے جو چھپی ہوئی ہے، یعنی تجلی کے مادے کو سامنے لے آیا جاتا ہے، اور اس کا جو واضح اور کھلا ہوا پہلو ہے، یعنی تجلی کی صورت سے قطع نظر کر لیا جاتا ہے اسی لئے تجلی کے متعلق دوسرے پہلو کے پیدا کرنے کو ظلم عظیم سمجھا گیا ہے۔

اس موقع پر جاننے کی چیز یہ بھی ہے کہ تجلی کی صورت کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہے کہ تجلی کرنے والا (یعنی متجلی) یہ چاہتا ہے کہ "تجلی" کی مستقل حیثیت سے قطع نظر کر لیا جائے اور متجلی جس کے سامنے جلوہ افروز ہونا چاہتا ہے، اس کے اور "متجلی" کے درمیان تجلی کا جو پردہ حائل ہے اس کو بیچ سے سا قطر کر دیا جائے، بلکہ ہر اس اشارے کو جو تجلی کی طرف کیا جائے، اس کے متعلق سمجھا جائے کہ وہ بھینسہ متجلی ہی کی طرف اشارہ ہے اسی کا یہ ناگزیر نتیجہ ہے کہ (متجلی سے ہٹا کر) صرف تجلی ہی کی طرف مستقل اشارے کے متعلق یہ قرار دیا گیا ہے کہ متجلی کی ذات کا یہ انکار اور اس کے ساتھ یہ کہہ دیا کہ اس طرف عمل کو اختیار کرنا متجلی کی طرف جانے سے لوگوں کو روکنا ہے۔

آخر میں بچتا ہوں کہ بادشاہ کا ایسا فرمان جس میں کسی بات کا حکم دیا گیا ہو اور کسی چیز سے منع کیا گیا ہو، اگر کسی کے پاس پہنچے، اور یہی آدمی جس کے پاس بادشاہ کا یہ فرمان پہنچا ہو، یہ کہنے لگے کہ یہ بادشاہ کا بجنسہ فرمان نہیں ہے بلکہ یہ تو شاہی فرامین کے مستلعات میں سے ہے اور اپنے اس خیال دعوے کی توجیہ میں وہ یہ تقریر کرنے لگے کہ اصل شاہی فرمان تو بادشاہ کے فرمودہ الفاظ میں اور ہمارے پاس تو چیز پہنچی ہے، وہ بادشاہ کے فرمودہ الفاظ نہیں ہیں بلکہ یہ تو کچھ لکیریں ہیں جو کاغذ پر منسوخ دی گئی ہیں، بھلا ان لکیروں کو شاہ کے فرمودہ الفاظ سے کیا تعلق؟ اسی بنیاد پر وہ یہ نتیجہ پیدا کر لے کہ ان ٹھنچی ہوئی لکیروں کے مفاد کی تعمیل ہم پر ضروری نہیں ہے، اور عدم تعمیل کی وجہ سے میں ان لوگوں میں شمار نہیں کیا جاؤں گا جو بادشاہ کے نافرمان ملازمین ہیں، کیونکہ بادشاہ کا حقیقی فرمان مجھ تک پہنچا ہی نہیں ہے۔

اسی طرح بادشاہ براہ راست مخاطب بناتے ہوئے کسی کو کوئی حکم اگر دے یا کسی کام سے روکے، لیکن بادشاہ اس کے بادشاہ کا یہی مخاطب یہ کہتے ہوئے کہ الفاظ تو بادشاہ کی زبان سے صادر ہوئے ہیں، اور ظاہر ہے کہ بادشاہ زبان نہیں ہے، بلکہ بادشاہ کی ذات اور ہے، وہ قدس اور نفس ہے، اور اس کی زبان اور چیز ہے، الغرض اسی قسم کی باتیں بنا کر شاہ کے فرمودہ الفاظ کی تعمیل کو اپنے لئے جو غیر ضروری قرار دے گا، کیا اس قسم کے لوگوں کو پانگلوں کے سوا کسی اور جماعت میں شریک کیا جاسکتا ہے۔

پس جیسے تجلی کے متعلق پہلا نقطہ نظریے اسی کا مادی پہلو "تجلی" کی اصل مقصد سے گریز ہے، اسی طرح دوسرا پہلو یعنی تجلی کا صوری پہلو اگرچہ پڑھو تو یہی پہلو "تجلی" کہلانے کا سب سے زیادہ حق دار ہے، اور تجلی کے متعلق جتنے نقاط نظر اختیار کئے جاسکتے ہیں، ان میں بھی نقطہ نظر سب سے زیادہ صحیح تر نقطہ نظر ہو سکتا ہے، سب سے زیادہ جو بات واقعہ کے مطابق ہو سکتی ہے، وہ یہی ہے عام طور عام مخلوق "تجلی" کے لفظ سے جو مطلب سمجھتی ہے، وہ بھی یہی ہے، خود تجلی کرنے والے کی جو غرض "تجلی" سے ہوتی ہے، وہ بھی یہی ہے، ایسی صورت میں سمجھا جاسکتا ہے کہ تجلی اور مستجلی "میں مغائرت کے پہلو کو پیدا کر کے جو یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ تجلی اور چیز ہے اور مستجلی اور شے ہے، دونوں ایک دوسرے کے غیر ہیں، یہ لوگ درحقیقت قیل و قال کے قید خانوں میں بند ہیں اور حال کی باتوں تک چڑھنے سے روکے ٹھہرے ہیں، اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ عام جبروت کی طرہ جن کی رسائیاں بڑھی چلی جاتی ہیں، ان کی نگاہوں سے "تجلی اور مستجلی" کے درمیان مغائرت کا احساس ڈھیل اور دھیمہ ہوتا چلا جاتا



ہے، تاہم ”السادۃ الاعلیٰ“ (قدس سرہ کی آخری مجلس پاک) تک جنہیں رسائی میسر آجاتی ہے ان کے سامنے تو نہ تجلی رہی باقی رہتی ہے، اور نہ تجلی کا کوئی اثر ہی باقی رہتا ہے۔

بہر حال جو تجلی اور متجلی میں مناسبت کے پہلو کو پیدا کرنا چاہتے ہیں، یہ وہ لوگ ہیں جن کے لئے حق کی دعوت میں کوئی حصہ نہیں ہے، اور یہ ان باتوں میں گرفتار ہیں جنہیں اوہام کے شیطانی نے ترشس لیا ہے۔

لیکن انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام کے معصوم طبقہ کی زبان اور محاورے میں بلکہ سیدھی راہ (صراط مستقیم) کی طرف جس کسی نے بھی دعوت دی ہے، ہر ایک کے مسلک کی بنیاد تجلی اور متجلی کے اتحاد ہی پر قائم ہے، مناسبت کے پہلو کو جو جتنا بھولتا چلا گیا ہے، اسی حد تک حق تعالیٰ سے اس کا قرب بڑھتا گیا ہے، تجلی کے احکام کو متجلی کی طرف زیادہ صفائی سے ان ہی لوگوں نے منتقل کیا ہے، رہم کی بازیگریوں کو اپنی راہ میں ان لوگوں نے حائل ہونے نہیں دیا۔

پس معلوم ہوا کہ ”تجلی“ اور ”متجلی“ کے درمیان مناسبت پیدا کرنے کی کوشش میں جو مصروف ہوتے ہیں اور ان نصوص کی تاویل کرتے ہیں، جن میں تجلی اور متجلی کے اتحاد کا اعلان کیا گیا ہے، یہ لوگ اس رب کی طرف سے لعنت اور پھینکار کے مستحق ہیں جو ان کے سامنے تجلی فرما ہوا ہے، ان پر لعنت ملا، اعلیٰ والوں کی طرف سے بھی برسی ہے جو تجلی ہی کی راہ سے اپنے رب کے مراقبہ میں مستغرق ہیں وہ ان پیغمبروں کی زبان پر بھی طعون ہیں، جنہوں نے انسانوں کو ان کے رب کی طرف تجلیات ہی کی راہ سے دعوت دی ہے، گویا سمجھا چاہئے کہ دین کے سنگ بنیاد و اساس ہی کو منہدم کر کے یہ لوگ ختم کر دینا چاہتے ہیں یعنی تجلیات کی راہ سے حق تعالیٰ کی معرفت اور حق تعالیٰ کے لئے تجلی کے واسطے سے جو احکام ثابت ہیں ان احکام کا علم اسی بنیاد کو (دیہختوں کا یہ گروہ) ڈھا دینا اور اکھیر درینا چاہتا ہے۔ بلکہ سچی بات تو یہی ہے کہ تمام ارباب شرائع (صلوات اللہ علیہم) کی اصلی غرض اور راجعی مقصد یہ ہے کہ خود ”تجلی“ کے معنی کی تحقیق میں اچھے بغیر تجلیات کی راہ سے حق تعالیٰ کی معرفت حاصل کی جائے اور اس معرفت کے ضمن میں جو احکام حق کے لئے ثابت ہوں، ان کا علم فراہم کیا جائے۔

میں دریافت کرتا ہوں کہ خدا نے اپنی طرف دعوت دیتے ہوئے دعوت کا جو طریقہ خود اختیار فرمایا ہے، کیا اس سے بھی بہر طریقہ دعوت کا کوئی اور ہو سکتا ہے؟ (یعنی جس راہ سے خدا اپنی معرفت اور اپنے احکام کا علم بندوں کو عطا فرما رہا ہے، اس کو چھوڑ کر دوسروں کے خود تراشیدہ کسی حیثیت سے بھی قابل لحاظ ہو سکتے ہیں)۔

باقی متاخرین میں بعض اکابر نے خود تجلی کے معانی کی تحقیق کی طرف جو توجہ کی تو اس سے ان کی غرض ان ہی گمراہوں اور گمراہی کے پھیلانے والوں کی باتوں کی تردید تھی، تجلی کے مسائل کے ساتھ ان بزرگوں کی مشغولیت کی نوعیت گویا وہی ہے جو مسئلہ تقدیر میں اہل سنت والجماعت کے اکلار کی مشغولیت کا حال ہے، یعنی مسئلہ تقدیر کی موشگافیوں میں الجھنے سے حالانکہ منع کیا گیا ہے، لیکن یہی مسئلہ کو آڑ بنا کر گمراہوں نے گمراہیوں کی جب اشاعت شروع کی تو بزرگوں نے ضرورت محسوس کی کہ اس مسئلہ پر بحث کی جائے

اے اللہ سیدھی راہ کی طرف میری راہ تھائی فرما، راہ ان لوگوں کی دکھلا جن پر تیری نعمت نازل ہوئی یعنی پیغمبروں اور صدیقوں، شہداء و صالحین کی راہ پر ہمیں چلا، ان کی راہ پر جو غضب میں مبتلا ہوئے اور نہ تم کردہ راہوں کی راہ پر۔

## عقیدہ (۵)

مشتق حفظ خواہ فعل ہو یا اسم چند باتوں کا ہونا اس کے لئے ناگزیر ہے، یعنی ایک تو اس کا مفہوم در معنی ہوگا، دوسری چیز جس کا ہر مشتق کے لئے ہونا ضروری ہے، وہ مشتق منہ ہے، یعنی وہ لفظ جس سے مشتق پیدا ہوا ہو اور تیسری وہ ذات جس پر مشتق صادق آتا ہو، مثلاً کاتب کا لفظ مشتق ہے، لکھنے والا اس کا مفہوم دینے ہوا، کاتب مشتق منہ ہے، یعنی اسی کاتب سے کاتب کا لفظ پیدا ہوا ہے اور لکھنے والے کی ذات یہی تیسری چیز مشتق سے تعلق رکھنے والی ہے، بہر حال مشتق کے مفہوم کا مطلب تو ظاہر ہے، باقی مشتق منہ تو مراد اس سے مصدری معنی ہے، اسی مصدری معنی کا نام ہم "مبد" رکھ دیتے ہیں، مثلاً کاتب کا تلب کے لفظ کا مبد ہوگا، یہی ذات جس سے مشتق کا تعلق ہوتا ہے، تو مراد اس سے وہ چیز ہے جس کی طرف مشتق کا مفہوم منسوب ہو، خواہ مفہوم کے اس انتساب کی نوعیت اسرار کے طریقہ سے ہو یا حل کے طریقہ سے۔ یہاں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ مشتق کے مبد کے لئے بالاتفاق یہ

اے میں مشتق کو ذات پہل کیا جائے جیسے کہا جائے "ذنب" کا تلب یہ مل کی مثال ہوئی، اور کتب ذید (مکملہ) اس میں کتب ایک مشتق فعل ہے اور ذید جو ذات ہے اس کی طرف کتب کا مفہوم، ساری طریقہ سے منسوب کیا گیا ہے۔



ضروری ہے کہ وہ کوئی انتزاعی صفت ہو، البتہ مبداء کا منشاء یہ ہو سکتا ہے کہ وہ کوئی انتہائی صفت ہو  
خلاصہ یہ ہے کہ مصدر کا لفظ بنایا ہی گیا ہے، ایسے امور کی تعبیر کے لئے جو انتزاعی ہوں، اگرچہ مجازاً بھی  
مبداء کے منشاء پر بھی "مصدر" کے لفظ کا اطلاق کر دیا جاتا ہے، مثلاً سواد (سیاہی) کا لفظ سے "ہونے" کا  
سیاہ یعنی (اسود ہونا) یہ تو مبداء ہے، اور سیاہ رنگ جسے آنکھیں دیکھتی ہیں یہ اسی مبداء کا منشاء ہے،  
اسی طرح علم کا لفظ ہے "انکشاف" اگر اس کا مطلب لیا جائے تو یہ مبداء ہے، اور آدمی کے نفس میں  
جو انجلائی کیفیت قائم ہوتی ہے یہی منشاء ہے۔

## عقہ (۶)

یاد رکھنا چاہئے کہ ایسی ذات جو اپنے اندر مبداء کے قیام کو چاہتی ہو، اس پر تو مشتق کا اطلاق  
مجازی نہیں بلکہ حقیقی اطلاق ہے، باقی اس ذات میں جس پر مشتق صادق آتا ہو، اس میں مبداء کے منشاء کا  
قیام بھی ضروری ہے، یا نہیں؟ سو معلوم ہونا چاہئے کہ ایسی ذات جو کسی تجلی کی راہ سے جلوہ فرمائی  
کر رہی ہو اس پر مشتق کے صادق آنے کے لئے اتنا کافی ہے کہ مبداء کا منشاء تجلی میں قیام پذیر ہو جائے۔  
میرا مطلب یہ ہے کہ "منشاء" کا قیام تجلی میں یہیں پس کے لئے کافی ہے کہ مشتق کے لفظ کا اطلاق اس ذات  
پر جو اس تجلی سے جلوہ فرما ہو، مجازاً نہیں، بلکہ حقیقی طور پر کیا جائے، ایسی صورت میں جو کہتے ہیں کہ "یہ اطلاق  
مجازی" ہے، ان کو چاہئے کہ ائمہ لغت کے حوالہ سے کوئی شہادت پیش کر سکیں، یعنی زید کی طرف مثلاً کلام  
کرنے کی صفت جو منسوب کی جاتی ہے، یہ انتساب حقیقی نہیں بلکہ اس لئے مجازی ہے، کہ آواز کے قیام  
کا تعلق زید کی ذات سے نہیں بلکہ اس کی زبان سے ہے، یا غصہ کو جب زید غصہ کرے زید کی طرف منسوب  
کرنا اس لئے مجاز ہے کہ غصہ کی کیفیت کا قیام خود زید میں نہیں بلکہ زید کے قلب میں ہوتا ہے، یا  
زید کشتی میں جب سفر کرے، تو یہ کہنا کہ سفر کا انتساب زید کی طرف صرف مجازاً کیا جاتا ہے، کیونکہ حرکت  
کے قیام کا تعلق زید سے نہیں بلکہ کشتی سے ہے، یا چلنے کے وقت زید کی طرف چال کی نسبت کے  
متعلق دعویٰ کیا جائے کہ یہ مجازی نسبت اس لئے ہے کہ چال کی حرکت کا تعلق زید کی ذات نفس  
یا روح سے نہیں بلکہ اس کے بدن سے ہے، کیا ان تمام نسبتوں کو مجازی قرار دینے والے لغت سے  
اپنے دعویٰ کی تائید پیش کر سکتے ہیں؟ اس مقام پر یہ عذر پیش کرنا کہ لغت والے چونکہ اس واقعہ سے ناواقف  
ہوتے ہیں کہ آدمی کا بدن اور چیز ہے، اور اس کا نفس اور ہے، اس لئے بدن کے صفات کو اپنی جہاں صفت کی

وجہ سے نفس کی طرف منسوب کر دیتے ہیں اسی وجہ سے اس نسبت کو مجازی نہیں بلکہ حقیقی نسبت سمجھتے ہیں میرے نزدیک ایک غلط اور مروجہ دغدغہ ہے (مان لیا جائے کہ نفس اور بدن میں مناسبت کا جو تعلق ہے اس سے مفاد اکت ہوں) لیکن بولنے والا اور بولنے والی کی زبان میں جو فرق ہے کیا عوام اس فرق سے بھی ناواقف ہوتے ہیں یا آخر زید کی زبان اگر کاٹ دی جائے یا اس کا ہاتھ کاٹ دیا جائے تو کیا لغت والے یہ کہہ سکتے ہیں کہ زید ہی معدوم اور ناپید ہو گیا؟ کھلی ہوئی بات ہے کہ بولنے والی کی زبان خواہ کٹ ہی کیوں نہ گئی ہو یا مارنے والے کا ہاتھ ہی کیوں نہ اڑ گیا ہو لیکن باوجود اس کے بولنے والے کو اور مارنے والے کو اپنے فعل کا ذمہ دار ٹھہراتے ہوئے لوگ ان کو پکڑتے ہیں (پس معلوم ہوا کہ اہل لغت مذکورہ بالا باتوں کو حقیقی نسبت قرار دیتے ہیں) ان کا یہ فیصلہ ان کی جہالت اور ناواقفیت پر مبنی نہیں ہے۔

اور میں تو کہتا ہوں کہ تخلی میں منشاء کے قیام کی وجہ سے تجلی کرنے والی ذات پر اس منشاء کے مبدی سے مشتق ہونے والے لفظ کا اطلاق مان بھی لیا جائے کہ لغتاً مجازی اطلاق ہو لیکن عرف عام میں اس قسم کے اطلاق کو مجازی نہیں بلکہ حقیقی اطلاق ہی قرار دیا جاتا ہے یعنی ایسا اطلاق جس کی تصحیح کے لئے کسی تادل و توجیہ کی ضرورت نہیں ہوتی اور میرے نزدیک اتنی بات اطلاق کو مجاز کے دائرے سے نکال دیتی ہے اور اس کو حقیقی اطلاق قرار دینے کے لئے کافی ہے جاننے والے جانتے ہیں کہ فصحاء زیادہ تر ان ہی اطلاقات کو استعمال کرتے ہیں جو عرف عام میں حقیقی سمجھے جاتے ہیں (خواہ لغت کے رد سے وہ حقیقی نہ ہوں آخر میں پوچھتا ہوں کہ اس قسم کے فقرے مثلاً میں نے زید کی شجاعت سنی ہے یا ان کی بہادری میرے کانوں تک بھی پہنچی ہے یا کہنے والے کہتے ہیں کہ میں نے آپ کا کلام دیکھا ہے یا کہتے ہیں کہ بادشاہ کا حکم مجھ تک پہنچ گیا ان فقروں میں شجاعت اور بہادری کی صفت قوت شجرائی کی طرف منسوب کی گئی ہے حالانکہ وہ تو قلب کی ایک صفت ہے جسے آدمی کان سے نہیں سن سکتا۔ اسی طرح کلام اور گفتگو سننے کی چیز ہے نہ کہ دیکھنے کی جو چیز دیکھی جاتی ہے وہ تو شہ سہروں ہوتے ہیں یوں ہی بادشاہ کا حکم لوگوں کے پاس نہیں پہنچتا بلکہ کاغذ پہنچتا ہے جس میں ایسے حرف لکھے ہوتے ہیں جو بادشاہ کے حکم پر دلالت کرتے ہیں۔

مگر باوجود اس کے مذکورہ بالا فقرات میں جو محاورے استعمال کئے گئے ہیں ان کو کوئی بھی مجاز قرار نہیں دیتا بلکہ سب اس کو حقیقت ہی سمجھتے ہیں۔

اور سچ تو یہ ہے کہ حقیقت و مجاز کے یہ جھگڑے جس کا لفظ اداس کے اطلاق سے تعلق ہے ہمارے فن و حقائق میں اس قسم کے مسئلوں کو چنداں اہمیت بھی حاصل نہیں ہے اور بے بھی بھولی



بات — اصل غرض تو صرف یہ ہے کہ (مصدر یعنی مصدری معنی) کے منشاؤں کو تجلی کے اندر قیام پذیر ہونا گویا خود اس ذات میں ان کا یہ قیام ہے جو تجلی کرتی ہے، یعنی آثار کے مرتب ہونے کے لحاظ سے کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا، مطلب یہ ہے کہ خود تجلی کرنے والی ذات میں منشاؤں کے قیام سے جو آثار و نتائج پیدا ہو سکتے ہیں یہی بات اس وقت بھی حاصل ہوتی ہے، جب تجلی میں ان منشاؤں کا قیام ہو، ٹھیک سس کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ سننے والے کے ذہن میں بجائے الفاظ کے اگر ان الفاظ کے معانی ہی کسی طرح پہنچ جائیں تو جو آثار و نتائج اس کے ہوں گے یعنی ان معانی سے سننے والے کا واقعہ ہو جانا، اور ان کے علم سے اس کے علمی کمال میں اضافہ ظاہر ہے کہ یہ باتیں جیسے معانی کے پہنچنے سے حاصل ہو سکتی ہیں یہی نتائج ان الفاظ سے بھی حاصل ہوں گے، جو سننے والے کے کان سے گذر کر اس کے ذہن تک پہنچیں گے بلکہ ذہن میں سننے والے کے الفاظ کے پہنچنے سے جیسے اس کا اندازہ ہوتا ہے کہ بولنے والے کی ذہنی قابلیت کیسی ہے، باتوں کے سوچنے سمجھنے، ترتیب دینے کا اس میں کیسا سلیقہ ہے، اور یہ کہ بولنے کی غرض کیا ہے، کسی کام کا مطالبہ اس نے کیا ہے، یا کسی چیز سے اس نے روکا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ذہن میں الفاظ کے پہنچنے سے جو آثار و نتائج پیدا ہوتے ہیں، بجنسہ وہی نتائج اس وقت بھی حاصل ہو سکتے ہیں جب بجائے الفاظ کے صرف معانی ہی سامع کے ذہن تک کسی ذریعہ سے پہنچا دیئے جائیں، الفاظ اور معانی کے ان ہی تعلقات کو پیش نظر رکھتے ہوئے میں نمایاں کرتا ہوں کہ لفظ اور معنی کے متعلق سس قسم کی مشکافیاں کہ آیا دونوں میں مغایرت کا تعلق ہے، یا اتحاد کا یا عوام میں لفظ و معنی کے متعلق جو باتیں مشہور ہیں ان سے یہ نتیجہ نکالنا کہ عوام کے نزدیک لفظ و معنی میں کوئی فرق نہیں ہے، اور اس عامیہ خیال کی تنقید کرتے ہوئے، غرض میں اس کی یہ توجیہ کہ عوام کا یہ خیال واقعی نہیں بلکہ مجاز سے اس کا تعلق ہے، یہ ساری باتیں لاحقہ حاصل اور بے نتیجہ ہیں، بلکہ کہا جاسکتا ہے کہ لفظ و معانی میں جو رشتہ ہے، یعنی وہی رشتہ جس کی بدولت یہ دیکھا جا رہا ہے کہ لفظ پر جو نظر پڑتی ہے، وہ لفظ سے گذرتے ہوئے، معنی تک پہنچ جاتی ہے، اسی طرح پہنچ جاتی ہے، جیسے شاعری خطوط آئینہ سے گذر کر ان چیزوں تک پہنچ جاتے ہیں جو اس کے سامنے ہوتی ہیں، (بہر حال یہ ایک بڑی قیمتی مثال تھی) لیکن لفظ و معنی کے تعلق کی تنقید کرتے ہوئے جن طول و طویل بحثوں میں لوگ پڑ گئے، اس چیز نے ان کو ان فوائد سے محروم رکھا، جو اس مثال کو پیش نظر رکھنے سے وہ حاصل کر سکتے تھے، (یعنی تجلی اور متجلی، تجلی کرنے والی ذات کے باہمی تعلق کو اس مثال کی راہ نمائی میں وہ سمجھ سکتے تھے)۔

واقعہ تو یہ ہے کہ تجلی کو متجلی سے الگ کر کے دیکھنے والوں کی مثال اس شخص کی معلوم ہوتی ہے

جو الفاظ کے متعلق یہ نہیں جانتا ہو کہ کن معانی کے لئے وہ بنائے گئے ہیں، اس لئے الفاظ کو سننے کے بعد اس کا ذہن معانی کی طرف منتقل نہ ہوتا ہو، یہی حال ان لوگوں کا ہے جو تجلی کو دیکھ کر اس ذات کی طرف اپنے ذہن کو منتقل ہوتا ہوا نہیں پاتے ہوں جو اس تجلی کی راہ سے تجلی فراہم رہا ہے۔  
 خلاصہ یہ ہے کہ لغت اور زبانوں میں معانی کے حقائق اور ان کی ماہیتوں کو پیش نظر رکھ لیا ہے، بلکہ صرف ان حقائق و معانی کے آثار ہی سامنے ہوتے ہیں، اسی طرح مشتق کے متعلق اس سے بحث نہیں ہوتی کہ اس کے منشاء کا قیام کس میں ہے، تجلی میں ہے یا تجلی کرتے والی ذات میں بلکہ ہمارے پاس جانے پر اس کی بنیاد قائم ہوتی ہے، خوب اچھی طرح سے اس مسئلہ کو ذہن نشین کر لو، غفلت سے کام نہ لیتا۔

## عقب (۷)

انبیاء علیہم الصلوٰۃ والسلام اور وہ سارا طبقہ جس نے تجلیات کی طرف بنی آدم کو دعوت دی ہے ان کے کلام میں جو یہ بات پائی جاتی ہے، یعنی تجلیات میں منشاؤں کے قیام کی وجہ سے (بالفاظ دیگر معنی مصدری کے منشاء کا حق تعالیٰ میں نہیں بلکہ تجلیات الہی میں قیام کی وجہ سے خود حق تعالیٰ پر ان سے مشتق شدہ الفاظ کا جو اطلاق کیا گیا ہے، اسی طرح (ان مصادر) سے جو افعال بنتے ہیں، (ان افعال کو بھی حق تعالیٰ کی طرف جو منسوب کیا گیا ہے، اس کی جن لوگوں نے تاویل کی ہیں وہ دو گروہوں میں منقسم ہیں، ایک گروہ تو ان لوگوں کا ہے جو قائل ہے کہ (ان مصدری معانی) کے مناشی پائے تو جاتے واقع میں، لیکن ان کی وجہ سے 'حق تعالیٰ پر ان سے مشتق شدہ الفاظ کا اطلاق مجازی اطلاق ہے، واقعہ یہ ہے کہ تجلی کی حیثیت تجلی کے سامنے کتنی بے حقیقت تعمیر زادہ مضحمل ہوتی ہے، چونکہ اس واقعہ کی تہہ تک ان بے چاروں کو رسائی حاصل نہیں ہوئی، ان کی اسی نارسائی نے سچ پوچھو تو ان لوگوں کو اس تاویل پر مجبور کیا ہے، انھوں نے نہیں سمجھا کہ ثبوت احکام کے لئے 'اور مشتق الفاظ کے اطلاق کے لئے تجلی صرف ایک شرط ہے، نہ کہ ان احکام کو تجلی ثابت کرتی ہے، یا ان مشتق الفاظ کی وہ مصداق ہے، دوسرا گروہ جو پیغمبروں اور ہادیوں کے کلام کے اس حصہ کی تاویل کرتا ہے، اور ان ہی کی تعداد زیادہ ہے، یہ وہ لوگ ہیں جو تجلی کے معنی کا انکار کرتے ہیں، وہ کہتے ہیں، (کہ ان مشتق اسما اور افعال جن کو خدا کی طرف منسوب کیا گیا ہے) واقع میں ان کا منشا پایا ہی نہیں جاتا، بلکہ یہ ایک مجازی تعبیر ہے، اور



معانی غیر محسوسہ یا معقولہ کو محسوس کا قالب عطا کیا ہے۔

لیکن ایک کھلی ہوئی بات ہے کہ جو کچھ یہ بیان کرتے ہیں، درجن نادیلوں سے کام لیتے ہیں ان کی بنیاد ایسے کمزور علاقوں پر قائم ہے، جو مجاز کی بنیاد نہیں بن سکتے، وراہل زبان اس قسم کی بنیاد مجازی تفسیروں کو کبھی جائز نہیں قرار دے سکتے۔

کیسی عجیب بات ہے کہ ارباب مذاہب و دیانات (صلوات اللہ علیہم) نے ایک قرینہ بھی اپنے کلام میں ایسا نہیں چھوڑا ہے، جسے بنیاد بنا کر ظاہر مطلب سے ان کے کلام سے ہٹا کر ان خود ساختہ مطالب پر اس کو محمول کرنا جائز قرار دیا جاسکتا ہو، اپنی ساری زندگی میں ان بزرگوں میں سے کسی ایک نے بھی اپنے غلط ترین رفقاء سے نہ خلوت میں اور نہ خلوت میں کبھی یہ بیان کیا کہ ان کے کلام سے جوابات بظاہر سمجھ میں آرہی ہے، وہ مقصود نہیں ہے، بلکہ درحقیقت انھوں نے کبھی یہ بیان نہیں کیا کہ جن باتوں کو وہ خدا کی طرف منسوب کرتے رہتے ہیں، ان سے حق تعالیٰ کی ذات مقدس پاک ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ صحیح حدیث ہو یا ضعیف کسی سے ایسی کوئی بات ثابت نہیں ہوتی جس سے ان لوگوں کے نادبی خیالات کی تائید کسی حیثیت سے بھی ہو سکتی ہو، یعنی جن احکام اور مور کی ذات حق سے وہ نفی کرتے ہیں، اپنی اس نفی کی تائید میں کوئی تصریح ان بزرگوں کی رہنمائی نہیں کر سکتے بلکہ ان کا جو طریقہ کار ہے، اس سے تو گویا نفوذِ بالہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ ارباب مذاہب و شرائع کے متعلق شائد وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ دنیا کو ان لوگوں نے گمراہی میں مبتلا کر دیا، اور کہا جائے، تو یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ خود حق سبحانہ و تعالیٰ پر بھی اعتراض کی زبان انھوں نے کھولی ہے، یعنی خدا نے اپنے بندوں کی راہ نمائی کے لئے اس قسم کے افراد کا انتخاب کیا جن پر وہی لازمِ سبتہ و باجوہ ہدایت کی راہ میں سب سے زیادہ اہمیت رکھتا تھا، یعنی الہیات ہی کے اسرار ان پر نہ کھلے اسی لئے لوگوں کو ان بزرگوں نے یہی باتیں سکھائیں جن کا واقعات سے کوئی تعلق نہ تھا، پاک ہے خدا کی ذات اس قسم کی بدگمانیوں سے، قطعاً یہ ایک بہت بڑا بہتان ہے، اور افتراء پر وازی ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان لوگوں نے شریعت کے طرق کو اپنے اپنے گلوں سے نکال پھینکا ہے، اسی لئے اہل ہمت میں کسی حیثیت سے بھی یہ شمار ہوتے کے قابل نہیں ہیں، اگرچہ ان میں بعضوں نے اپنے آپ کو اہل ہمت میں شمار کیا ہے۔

درحقیقت صحیح معنوں میں اہل سنت کہلانے کے مستحق حضرات صحابہ کرام ہیں اور بزرگوں کا وہ طبقہ ہے، جنھوں نے صحابہ کی پیروی کی (یعنی تابعین و تبع التابعین)، بہر حال ہمارے لئے یہ کسی طرح جائز نہیں ہو سکتا کہ اپنی ایزیوں پر ہم پھر واپس لوٹ جائیں، جب ہم سن چکے ہیں کہ ان الرحمن

علی العرش استوی (المن عرش پرستوی ہے) اور یہ کہ انہما یُنزل فی کل لیلۃ الی السماء الدنیا  
 (اللہ تعالیٰ ہر شب میں نیچے آسمان پر اترتے ہیں) و انتہ یحول من المہر و قلبہ (اللہ تعالیٰ آٹے آجاتے  
 ہیں دریاں آدمی کے اندر اس کے دل کے) ہم کو اس کی بھی اطلاع دی گئی ہے و انتہ فادی من جانب  
 الطور الایمن فی البقعة المبارکة من الشجرة ان یامونی (پکارا اللہ تعالیٰ نے اس پہاڑ کے  
 داہنے طرف سے جو درختوں سے بھری ہوئی جگہ میں تھا۔ و رخت سے پکارا کہ اے موسیٰ!) اور یہ کہ انتہ تجلی  
 للجبل فجعلہ دکا (خاہر ہوا خدا پہاڑ پر پھر کر دیا اس کو ریزہ ریزہ) میں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ محمد رسول  
 اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اللہ تعالیٰ کو خواب میں دیکھا کہ وہ اپنے دست مبارک آنحضرت صلی اللہ  
 علیہ وسلم کے دونوں مونڈھوں کے بیچ میں رکھے ہوئے ہیں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حق تعالیٰ  
 کی انگلیوں کی ٹھنڈک بھی دونوں چھاتیوں کے درمیان محسوس فرمائی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم  
 سلم ہی سے خداوند تعالیٰ نے پوچھا کہ سلام اعلیٰ واسے کس مسئلہ میں بحث کر رہے ہیں ہمیں رسول اللہ  
 نے اس کی بھی خبر دی کہ عرش خداوند تعالیٰ کی وجہ سے اسی طرح چھپاتا ہے جس طرح سہار کی وجہ سے کھانا  
 چھپاتا ہے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ بھی بتایا کہ حق تعالیٰ ہنستے بھی ہیں در بشارت کا بھی  
 اظہار فرماتے ہیں وہ محبت بھی کرتے ہیں اور دشمنی بھی؛ خوش بھی ہوتے ہیں اور ناراض بھی اور اپنے  
 مومن بندوں کی روح کے قبض کرنے کے وقت حق تعالیٰ متردد بھی ہوتے ہیں اور یہ کہ نمازی بندے اور  
 قبلہ کے بیچ میں اللہ تعالیٰ ہوتے ہیں اور یہ کہ جب بندہ اپنے رب کی نگرانی فرماتا ہے تو اسے  
 اپنے سامنے پاتا ہے یہ بھی بشارت سنائی گئی ہے کہ تو فل کی راہ سے بندہ اپنے خدا سے نزدیکی  
 حاصل کرتا ہے اور حاصل کرتا چلا جاتا ہے تا آنکہ خدا اس کی شنوائی بن جاتا ہے اور بینائی ہاتھ بھی  
 بن جاتا ہے اور پاؤں بھی پھیل سکتا ہے علم دیا گیا ہے کہ کل میدان حشر میں حق تعالیٰ تجلی فرمائیں گے  
 اپنے بندوں سے براہ راست اس طور پر گفتگو فرمائیں گے کہ خدا اور بندے کے درمیان کوئی ترجمان  
 نہ ہوگا اور یہ کہ اسی میدان میں حق تعالیٰ بعض ایسی صورتوں کے ساتھ جلوہ فرمایا کریں گے جن صورتوں میں  
 مومن بندے خدا کو نہیں پہچانیں گے پھر دوسری صورتوں میں تجلی فرمائیں گے ان صورتوں میں مومن  
 بندے بھی خدا کو پہچان لیں گے ان ہی حدیثوں میں یہ مژدہ بھی سنایا گیا ہے کہ کھیلے بندوں اللہ تعالیٰ کو  
 ایمان والے دیکھیں گے اتنے واضح طور پر دیکھیں گے جیسے چودھویں رات کے چاند کو لوگ دیکھتے ہیں  
 بندوں سے اللہ تعالیٰ مصافحہ بھی فرمائیں گے اور امیر المؤمنین عمر بن الخطاب رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے  
 اللہ تعالیٰ مصافحہ بھی فرمائیں گے نیز ان ہی حدیثوں میں ایمان والوں کو امید دلائی گئی ہے کہ جنت میں



حق تعالیٰ او پر سے جھانکیں گے اور السلام علیکم فرمائیں گے۔

اغرض یہ اور اسی قسم کی باتوں کا (قرآن و حدیث میں) ایک ذخیرہ پایا جاتا ہے جو حد شمار سے باہر ہے۔

مَرْيَمًا اَمَّا بِمَا اتَّزَلَّتْ وَرَتَّبَعْنَاهَا التَّوْحِيدَ

اے ہمارے پروردگار ہم نے ماریاں باتوں کو جن میں

اپنے نازل فرمائیں اور رسول کے ہم پیچھے ہو گئے ہیں

نکھو لیجئے ہیں ان لوگوں میں جو شہادت ادا کرنے والے ہیں۔

فَاَكْتَبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ ۝

باقی اس قسم کی باتوں کی اذعائی ثنی "حق تعالیٰ" سے جو مدعیوں کا یہ گروہ کر رہا ہے، اپنے اس ادعا

کے ثبوت میں بجز ان باتوں کے جو مکرڑی کے جالوں سے بھی زیادہ پیچیدگی ہیں کوئی دلیل نہیں رکھتا۔

## عقبہ (۸)

"تشبیہ و تنزیہ کی حقیقت تجلی کے احکام سے تجلی کی ذات پاک اور منزہ ہوتی ہے"

ان ہی مسائل کو اس عقبہ میں بیان کیا جائے گا۔

بدن اور نفس (روح) میں جو تعلق ہے، بلکہ بدن کے اندر پائی جانے والی قوتوں کے ساتھ نفس کا

جو تعلق ہے، یعنی بدن کی قوتوں میں (یعنی مصدری) کے منشاؤں کا پایا جانا اس کے لئے کافی ہے کہ

نفس سے (ن منشاؤں) کے مبادی کو مستزاع کیا جائے، پھر ان مبادی سے پیدا ہونے والے مشتق

الفاظ کا نفس پر اس کے بعد اطلاق ہونے لگتا ہے، اور جن آثار کو ران منشاؤں کے پائے جانے کی

وجہ سے وقوع پذیر ہونا چاہئے نفس پر وہی آثار مرتب ہونے لگتے ہیں، بہر حال نفس اور بدن یا بدنی

قوی کے تعلقات کو سامنے رکھ کر اس علاقہ کو سمجھا جاسکتا ہے، جو تجلی اور تجلی میں پایا جاتا ہے، یعنی منشاؤں کا

تحقق تو تجلی میں ہوتا ہے، اور اس کے سوا مبادی کا استزاع مشتق کا اطلاق، آثار کا ترتیب، ان ساری

باتوں کا تعلق تجلی سے ہوتا ہے۔

لیکن یہاں ایک بات سمجھنے کی یہ ہے کہ (یعنی مصدری) کے منشاؤں کے قیام اور تحقق کی جو

لئے مثلاً آدمی کی بنیادی میں یا دماغی قوت جس کسی شخص کی صورت حاصل کرتی ہے، تو اس چیز کی صورت کا قیام آنکھ میں دماغی

قوتوں میں سے کسی قوت کے ساتھ ہوتا ہے لیکن اس واقعہ کے بعد ہم اس شخص کے نفس کی طرف علم یعنی مبدیہ کو منسوب کرتے

ہیں اور عالم ہونے کا اطلاق اس پر کرتے ہیں، اور معلوم کے انکشاف کا اثر بھی اس پر مرتب ہوتا ہے، جس کی دماغی قوت میں

جزئی صورت پیدا ہوتی ہے ۱۲۔

نوعیت تجلی اور تجلی کے سلسلے میں ہے وہ مناشی کے اس تحقق اور قیام سے مختلف ہے جو عام طور پر مناشی کے قیام سے سمجھا جاتا ہے اور یہی مطلب ان حضرات ہ جنہوں نے اس قسم کے منشا میں کا ذکر نہ کیا یعنی اللہ کا عرش پرستوی ہوتا، تجلی آسمان میں اترنا، ہنسنا، معانقہ کرنا وغیرہ کے متعلق یہ فیصلہ کیا ہے کہ کیفیت کو مہجول قرار دیتے ہوئے ان پر ایمان لانا چاہیے، درحقیقت ان کے خیال کی بنیاد اسی پر قائم ہے کہ منشا کے قیام کی نوعیت نفس اور بدنی قوی ذاتی شکل میں جو ہوتی ہے، وہ منشا کے اس قیام سے مختلف ہے جو تجلی اور تجلی کے سلسلے میں ہے یہی حال ان دونوں سلسلوں میں احکام کے اختلاف کا بھی ہے، بہر حال ان دونوں سلسلوں میں اختلاف کی جو شکلیں ہیں ان میں بعض یہ ہیں، مثلاً یہ بات کہ تجلی کی راہ سے جو احکام تجلی کے لئے ثابت کئے جاتے ہیں ان احکام سے تجلی کی ذات پاک اور منزہ بھی ہوتی ہے اور پھر ان احکام سے تجلی کی ذات موصوف بھی ہوتی ہے، اور یہ دونوں باتیں ایک ہی وقت میں ثابت ہوتی ہیں، یعنی ٹھیک تجلی کرنے کا جو زمانہ ہوتا ہے، اس وقت یہی حال ہوتا ہے (یعنی دونوں باتیں صادق ہوتی ہیں) اور یہ جو میں نے کہا کہ ان احکام سے تجلی کی ذات باوجود منزہ اور پاک ہونے کے ان ہی سے موصوف بھی ہوتی ہے تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے جو عوارض اور معروض کے متعلق کہنے والے کہتے ہیں، جیسے سمجھا جاتا ہے کہ معروض اپنی ذات کے مرتبہ میں عوارض سے پاک ہوتا ہے اور عوارض کے مرتبہ میں ان سے موصوف ہوتا ہے مثلاً کہتے ہیں الجسم لیس باسود (جسم کا سیاہ نہیں ہے) مراد یہ لیا جائے کہ جسم کی خود ذات کا جو مرتبہ ہے اس مرتبہ میں نہ وہ کالا ہی ہوتا ہے اور نہ سفید اور پھر کہا جاتا ہے کہ الجسم اسود (جسم کالا ہے) اور مطلب یہ لیا جائے کہ اپنے عوارض کے مرتبہ میں وہ سیاہی سے موصوف ہے، بہر حال عوارض و معروضات کے سلسلے میں یہ بات جو کہی جاتی ہے اور معروضات کی تنزیہ مرتبہ ذات میں عوارض سے جو کرتے ہیں تو ظاہر ہے کہ یہ کوئی واقعہ نہیں ہے بلکہ آدمی کے ذہن کا ایک تحلیل کرشمہ ہے اور صرف ذہنی کاریگری کا نتیجہ ہے، بخلاف اس پاکی اور تقدس کے جو تجلی کی ذات کے لئے ثابت کی جاتی ہے کہ یہ ایک واقعہ ہے، آدمی کی فکری و ذہنی کاندائی کا وہ واقعہ اپنے وقوع پذیر ہونے میں محتاج نہیں ہے اس کی مثال وہی نفس ناطقہ کی ہو سکتی ہے، جیسا کہ بدن سے نفس کا تعلق ہوتا ہے اس کے اعتبار سے نفس کے متعلق یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ فلان خاص مکان (جگہ) میں وہ پایا جا رہا ہے اور یہ کہ خود اس کے بدن کے دماغی قوی میں جو صورتیں پائی جاتی ہیں ان صورتوں کا احساس بھی نفس میں پایا جاتا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی



نفس ناطقہ کے متعلق یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ نفس مادے سے مجرد ایک حقیقت ہے جو کسی مکان و جگہ میں تحقق پذیر نہیں ہو سکتا اور نہ کوئی مکان اس کا احاطہ کر سکتا ہے، ظاہر ہے کہ پہلی بات جیسے بدن کے تعلق سے نفس کی طرف منسوب ہو رہی ہے، اسی طرح دوسری بات خود نفس کی اپنی ذات کا اقتضائے ہے گویا اس کی مثال ایسی ہوئی کہ کسی سرخ رنگ کے شیشے کو آنکھ پر رکھ کر جو دیکھے گا، یقیناً آفتاب اس کو سرخ نظر آئے گا اور اسی کے ساتھ یہ بھی قطعی ہے کہ دیکھنے والا شیشے کو نہیں بلکہ آفتاب ہی کو دیکھ رہا ہے، حالانکہ اسی آفتاب پر یہ بات بھی صادق آتی ہے کہ وہ سرخ نہیں ہے

مختلف اختلافات اور مغالطت کے وجوہ کے ایک وجہ یہ بھی ہے، کہ متجلی کی ذات اپنے مرتبہ ذات میں اس کی گنجائش نہیں رکھتی کہ نو پیدا حوادث کی محل بن کر تغیر و انقلاب کی آماجگاہ بن جائے لیکن باوجود اس کے ذریعہ تو احکام جو تدریجی طور پر پیدا ہوتے رہتے ہیں یعنی احکام متحدہ کا ثبوت اور نہ نئے پیدا ہونے والے حادثہ سور کا صدور بھی کی راہ سے متجلی کی ذات کی طرف منسوب ہوتا ہے لہذا اس کی مثال گویا ایسی ہے کہ آدمی جب گفتگو کرتا ہے، تو اس وقت ظاہر ہے کہ اس کے نفس ناطقہ کے لئے گفتگو کرنے کی صفت ثابت ہوتی ہے، یعنی اس کے متعلق کہا جائے گا کہ اس وقت وہی بول رہا ہے، اسی طرح بولنے کے نتائج و احکام بھی اسی کی ذات کو ثابت ہوں گے، یعنی یہ بات کہ ایسے گہرے مطالب اور دقیق مضامین جو پوشیدہ تھے ان کا اظہار نفس نے کیا، نیز ہر معنی کا کمال اور فصاحت و بلاغت کا ظہور اس سے ہوا، اور یہ کہ جاہل کے علم میں اس کی گفتگو کی وجہ سے اعتدال ہوا، ناقص کی اس کلام سے تکمیل ہوئی، اسی طرح یہ اثر کہ بن باتوں کا سکھ یا جن باتوں کی ممانعت اس کلام سے ظاہر ہوئی ان کے ماننے اور نہ ماننے کی وجہ سے فرماں برداروں سے نافرمانوں کی جماعت الگ ہو گئی، الغرض کلام کرنے کے یہ سارے آثار و نتائج نفس ناطقہ ہی کی طرف منسوب ہوں گے، لیکن ظاہر ہے کہ اس بولنے اور تکلم کا منشاء اس آواز کے سوا اور کیا ہے، جس کے قیام کا تعلق زبان سے ہے یا علق سے، مگر باہل نفس ناطقہ کے متعلق یہ کہنا درست نہ ہوگا کہ ذریعہ نو پیدا ہونے والے صفات کا اس میں اضافہ ہوا، زیادہ سے زیادہ نفس کی طرف کسی بات کو ہم منسوب کر سکتے ہیں، تو صرف استراعی امور کو یعنی تکلم کے جو مصدری معنی ہیں پس زیادہ سے زیادہ اسی کو نفس کی طرف منسوب کرنے کی گنجائش یہاں پیدا ہوتی ہے، گویا اس کی مثال ایسی ہوئی کہ سرخ رنگ کا شیشہ فرمیں کیجئے کہ آفتاب اور زمین کے درمیان حائل ہو جائے اور اس کی وجہ سے آفتاب جس کی شعاعیں پہلے سرخ نہ تھیں وہ سرخ ہو گئیں، اب کھلی ہوئی بات ہے کہ لال رنگ کی یہ کریم شیشہ کی نہیں بلکہ آفتاب ہی کی کرنیں کبھی حائل کی مگر اس کے ساتھ سب جانتے ہیں کہ آفتاب

اپنی چمک دیک میں وہ اس باب میں کہ اس کی شد میں سفید رنگ رکھتی ہیں اپنے حال پر قائم رہتا ہے جیسے اس سرخ شیشے کے حائل ہونے سے پہلے ہی اس کا حال تھا، یعنی اس شیشے کے حائل ہونے کی وجہ سے آفتاب میں کسی جدید صفت کا یا نئے حکم کا اضافہ قطعاً نہیں ہوا، پس یہی حال گویا نفس نامطقہ کا بھی سمجھنا چاہئے اور اسی پر تجلی و تجلی کے تعلقات کو قیاس کرنا چاہئے) یوں سمجھو کہ آفتاب اور کسی سیاح جسم کے درمیان کسی اتنی شیشے کو رکھ دیا گیا اور اس عمل کی وجہ سے سیاہ جسم میں آگ لگ گئی اور وہ جل اٹھا تو ظاہر ہے کہ اس سیاہ جسم کو جلانے والا شیشہ نہیں بلکہ آفتاب ہی ہے مگر کیا آفتاب کی ذات میں اس کی وجہ سے کسی ایسی جدید صفت کا اضافہ ہوا جسے جلانے کے اس عمل کا منشاء قرار دیا جائے؟

افضل محققین نے اپنی کتاب لمعات کے "مبارکی" میں جو یہ لکھا ہے کہ

ان ما یثبت لاول من احکام المنجسل اول یعنی واجب تعالیٰ کے لئے تجلی کے جو احکام ثابت  
فذلک بشہط التجلی ہوتے ہیں وہ تجلی کی شرط کے ساتھ مشروط ہیں

اس کا یہی مطلب ہے کہ یہ بیان کرنا چاہئے ہیں کہ تجلی کے احکام سے تجلی کی ذات باوجود کے منزہ اور پاک بھی ہوتی ہے لیکن ٹھیک اسی وقت اس کی طرف پھر یہ احکام بھی منسوب ہوتے ہیں، اس کا راز کیا ہے یہ ردوں باتیں ایک ساتھ داخل کیا گئے اختیارات رکھتی ہیں؟ کیونکہ یہی جیسا کہ بتایا جا چکا ہے کہ یہ وہ صورت تو ہے نہیں جو عوارض و معدومات کے درمیان ہوتی ہے، یعنی معدومیت کے متعلق بھی کہا جاتا ہے کہ اپنے مرتبہ ذات میں وہ عوارض سے پاک اور منزہ ہوتے ہیں کہہ چکا ہوں کہ یہ تو صرف ایک ذہنی کارستانی کا نتیجہ ہے واقعیت سے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

بہر حال تجلی کی حقیقت کا صحیح علم اور یہ کہ تجلی کی ذات ایک ہی وقت میں تجلی کے آثار و احکام سے منزہ و پاک بھی ہے اور اسی وقت ان احکام سے متصف بھی ہے، ہوا اس راز کی اصل حقیقت کو پانا چاہتا ہے اس کو چاہئے کہ ہر تشبیہ اور تنزیہ کے دو نظروں میں مطابقت پیدا کرے اور سمجھے کہ واقعہ یہ بھی ہے اور وہ بھی ہے، ایسے تشبیہ و تنزیہ کے اجتماع کے مسلک کو اختیار کرے جس کی طرف حضرات انبیاء علیہم الصلوٰات والسلام نے دعوت دی ہے۔

باقی بعض احکام بر صوفیہ کے کلام سے بتائی ہوئی جو سمجھا جاتا ہے کہ تنزیہ و تشبیہ کے امتزاج کا مطلب یہ ہے کہ لاہوت کی ایسی معرفت حاصل کی جائے جس کی وجہ سے لاہوت کے متعلق یہ کہنا کہ



عالم کا وہ عین ہے، یا غیر یہ دونوں باتیں درست ہو جائیں تو ظاہر ہے کہ ہمارے مقابلہ میں ہنس  
قسم کے مسائل کے زیادہ تر جاننے والے یہی حضرات ہیں مگر بذات خود اگر مجھ سے پوچھتے ہو تو میرے  
نزدیک اس کا یہ مطلب نہیں ہے، کیونکہ حضرات انبیاء علیہم السلام نے لوگوں کی دعوت تجلی ہی کی  
طرف دی ہے، تجلیات سے اوپر جو مراتب ہیں ان سے ان کی دعوت کا تعلق نہیں ہے جن لوگوں  
نے حضرات انبیاء کے پیغام کا مطالعہ غور و فکر سے کیا ہے وہ اس سے بخوبی واقف ہیں۔

لیکن تنزیہ و تشبیہ دونوں کو جمع کر کے اسی کو اپنا مسلک بنانا یہ ہر عام آدمی کے بس کی بات چونکہ  
نہجی اس لئے تنزیہ کے باب میں تو حضرات انبیاء علیہم السلام نے اشاروں اور اجمالی بیانات سے  
کام لیا مثلاً یہ کہ لیس کمثلہ شی (حق تعالیٰ کے مانند کوئی نہیں ہے) جیسے اشارات ان سے مستقول ہیں  
باقی تشبیہ کے بیان کو انہوں نے اہم خیال کیا (حق) تک رسائی حاصل کرنے کی طبعی راہ یہی ہو سکتی ہے  
جن لوگوں پر لہ غائی، ہدایت و ارشاد دعوت کا فرض عائد کیا گیا ہے ان کے نزدیک اصل الاصول  
اور ان کا اہم ترین نصب العین یہی ہو سکتا تھا اور یہی انہوں نے کیا بھی۔

## عبقہ (۹)

### متجلی کے تجلیات متعددہ کا بیان

تجلی کبھی اس ذات کو جو تجلی کرتی ہے، یعنی متجلی کو محیط ہوتی ہے، محیط ہونے کا مطلب یہ ہے کہ  
اس خاص تجلی کے مرتبہ میں بجز اس تجلی کے دوسری تجلی سے متجلی ہونے کی گنجائش باقی نہ رہے۔ مثلاً  
بدن کو نفس (روح) کی اگر تجلی قرار دی جائے۔ تو یہ تجلی کی ایسی شکل ہے کہ اس خاص تجلی کے سوا  
کسی دوسری تجلی کی راہ سے نفس میں متجلی ہونے کی گنجائش نہیں ہے، یعنی اس خاص بدن کے سوا  
دوسرے ابدان سے تجلی کرنے کا نفس ناطقہ عادی نہیں ہے، بالفاظ دیگر ان واحد میں بجز ایک بدن کے  
چند ابدان سے نفس ناطقہ تجلی نہیں کرتا اور کبھی صورت حال اس سے مختلف ہوتی ہے، یعنی ایک ہی  
مرتبہ میں اور ایک ہی وقت میں متعدد تجلیوں سے متجلی جلوہ افروز ہو یہ تجلی کی وہ قسم ہے جو متجلی کو محیط  
نہیں ہوتی، اور اس کی مثال عالم شہادت کا وہ جسم ہو سکتا ہے جو ان چند صورتوں سے تجلی کر رہا ہو جو مختلف  
آئینوں میں منعکس ہو رہی ہوں، یا مختلف خیالات میں جسم کی وہ صورتیں پائی جاتی ہوں یا ایک ہی سے

مختلف زبانوں کے مختلف الفاظ کی شکل میں جو تجلی کرتا ہے، یا ایک ہی لفظ مختلف اسالیب اور شکلوں کے حروف میں مختلف کاغذوں پر جلوہ پرداز ہو یہ مثالیں بھی غیر محیط تجلی کی ہو سکتی ہیں چونکہ لاہوت کی تجلی کا تعلق اسی دوسری قسم سے ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ مختلف قسم کی تجلیات کی وجہ سے لاہوت کی طرف ایسے احکام کا انتساب جائز ہو گیا جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں یا ایسے آثار کا صدور لاہوت سے ہو رہا ہے جو باہم ایک دوسرے کے مد مقابل ہیں، یعنی یہ ہو سکتا ہے کہ کسی تجلی کی وجہ سے وہ متحرک ہو، اور کسی کی وجہ سے ساکن، لیکن بذات خود نہ ساکن ہی ہو نہ متحرک۔

اس تہیدی بیان کو سامنے رکھتے ہوئے اب تم کو ان (شرعی نصوص) کا مطلب سمجھا چاہئے جن میں بیان کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نچلے آسمان پر اترتے ہیں، حالانکہ اسی کے ساتھ یہ بھی کہا گیا ہے کہ وہ عرش پر ہمیشہ مستوی رہتے ہیں، یہی بات سمجھنے کی ہے کہ پہلے آسمان پر اترنے کے باوجود عرش ان سے کبھی خالی نہیں ہوتا ایسے ایک سگ سے دوسری جگہ منتقل ہونے کے باوجود کس طرح اپنی تجلی کی وجہ سے وہ اس جگہ سے غائب نہیں ہوتے، جہاں سے منتقل ہوئے جیسے اپنے قیوم ہونے کی وجہ سے حق تعالیٰ کا کسی ٹٹے سے غائب ہونا ممکن ہے۔

بہر حال ان ہی مختلف تجلیوں کی وجہ سے یہ بات جائز ہو گئی ہے کہ خدا ایسے امور کو چاہے جو باہم ایک دوسرے کی ضد ہیں، مشہور حدیث قدسی

ما ترددت فی شیء توودی فی قبض نفس  
عبدی المؤمن بکرة الموت وانا کره مسائه  
ولا بد له منه

یعنی حق تعالیٰ نے فرمایا کہ اپنے مومن بندے کی روح کے قبض کرنے میں جتنا مجھے تردد ہوتا ہے کسی چیز میں نہیں ہوتا جس کی وجہ سے کہ بندہ مومن موت کو ناپسند کرتا ہے اور ایسی بات جو مومن بندے کو بری لگتی ہو مجھے بھی ناگوار ہوتی ہے، لیکن بہر حال موت سے بندہ مومن کو چارہ نہیں۔

اس میں جس تردد کا ذکر کیا گیا ہے، اس سے بھی مراد ہے، واللہ اعلم بالصواب، خدا ہی اپنی مراد سے زیادہ واقف ہے، لیکن جہاں تک میری کوتاہ نظر کی رسائی ہے، میں تو اس کا مطلب یہ سمجھتا ہوں کہ بندہ مومن جس کا حدیث میں ذکر آیا ہے اس سے مقصود وہ لوگ ہیں جنہیں قرب فرائض والوں میں شمار کیا جاتا ہے، یعنی جن لوگوں کی ملکوتی روح پر جو تجلی قائم ہے، اس تجلی کی



یا فت جن لوگوں کو ہو جاتی ہے، اور یہی روح ملکوتی والی تھی ان کے سارے مقاصد اور مطالب کی تکمیل کی ضامن ہوتی ہے، وہی ان کے سارے مشکلات و دکھ درد کے ازالہ کی ذمہ دار ہوتی ہے پس مطلب یہ ہوا کہ اس تجلی کی بنیاد پر حق تعالیٰ ایسی تمام باتوں کو ناپسند فرماتے ہیں جنہیں خدا کا یہ بندہ ناپسند کرتا ہے جن میں ایک موت بھی ہے، لیکن اسی کے ساتھ حق تعالیٰ ہی کی ایک اور تجلی ہے، بڑی عظیم الشان تجلی، بلند و بالا تجلی، وہی جس کا ہر حکم ہر فرد انسانی پر نافذ ہوتا ہے خواہ وہ فرماں بردار ہو یا نافرمان، مقربین میں ہو یا ان میں جو مراتب قریب سے محروم ہیں، اصطلاحاً جسے "الانسان الکبیر" کہتے ہیں، نوع انسانی کی مطلق تربیت کا ظہور اسی سے ہوتا ہے، اور عرش سے جس تجلی کا تعلق ہے، اس سے نظام عالم کی ترتیب و تنظیم کا جو اجمالی حکم نافذ ہوتا ہے، اس اجمالی کو ہر نوع کے اقتضائے کے مطابق تفصیل کا رنگ بھی "تجلی" عطا کرتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ یہ "تجلی" کی وہ شکل ہے، کہ ہر فرد کے متعلق وہ چاہتی ہے کہ کسی وقت بقا کا رنگ اختیار کرے، اور کسی وقت وہ فنا پذیر ہو جائے، حق تعالیٰ اسی تجلی کی بنیاد پر اس "بندۂ مومن" کی موت کو چاہتے ہیں، میرے نزدیک اس حدیث کا مطلب یہی ہے، باقی ایمان تو میرا اسی پر ہے، جو حق تعالیٰ کی مراد ہو خواہ وہ میری سمجھ میں آئے یا نہ آئے۔

## عقہ (۱۰)

تجلیات کی کثرت سے متجلی کی ذات محقق نہیں ہوتی اسی معنوں کو اس عقہ میں بیان کیا جائیگا۔

ہر تجلی کے لئے کسی معنوں کا ہونا ضرور ہے، یعنی اسی چیز کا جسے "متجلی" کہتے ہیں ہر تجلی کے لئے ہونا ناگزیر ہے، پھر اس معنوں کی نوعیت کبھی تو یہ ہوتی ہے کہ صرف وہی ہوتا ہے، اس کے ساتھ کسی دوسری چیز کا اعتبار نہیں کیا جاتا، (حد تعریف کی) صورت محدود سے یعنی اس چیز سے جس کی تعریف کی گئی ہو، یہی تعلق رکھتی ہے، اور کبھی شے کے مختلف مراتب میں سے کوئی مرتبہ معنوں ہونے کی حیثیت اختیار کرتا ہے، انسان مطلق کی صورت یعنی بذات خود انسان مطلق کا وہ مفہوم جو ذہن میں پایا گیا ہو، اس کا تعلق انسان کی اس ماہیت سے جو مرتبہ اطلاق میں پائی جاتی ہو، یہی تعلق ہے، اس کے برخلاف کبھی معنوں کو کسی زائد صفت کے ساتھ سامنے رکھ کر معنوں بنایا جاتا ہے

پھر یہ زائد صفت معنوں کی ذات کو عارض ہوتی ہے، مثلاً الانسان الضالک (بہنے والا انسان) کا انسان کی اس ذات سے تعلق جسے ضلک کی صفت کے ساتھ پیش نظر رکھا گیا ہو اور کبھی یہ زائد صفت تجلی ہوتی ہے اور اس کی مثال کتابی حروف ہو سکتے ہیں، کہ وہ معنی کے عنوان ہونے میں، لیکن باقی طور کہ معنی کے ساتھ یہ بات بھی پیش نظر ہو کہ الفاظ کی شکل میں سس کی تجلی ہوتی ہو (کیونکہ الفاظ ہی کی شکل میں معانی کی تجلی اگر نہ ہوگی تو کتابی نقوش سے ایسے معانی کیسے تجلی کر سکتے ہیں)

## عبقہ (۱۱)

ایک ہی چیز چند تجلیوں کی شکل میں جب نمودار ہو، تو ان متعدد تجلیوں میں کبھی تو ترتیب پائی جاتی ہے، یعنی ان میں بعض مقدم ہوتی ہیں اور بعض موخر بعض آگے بعض پیچھے اس قسم کے تجلیوں کو تجلیات مرتبہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اب یہاں جاننے کی بات یہ ہے کہ ان تجلیات مرتبہ کی وجہ سے (یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ متجلی کی ذات روپوش اور مخفی ہو جاتی ہے، بلکہ معاملہ بالعکس ہے یعنی تجلیات کی تعداد اتنی زیادہ ہوتی چلی جائے گی اسی حد تک متجلی کے ظہور میں غمدت پیدا ہوتی چلی جاتی ہے اور مختلف آثار اور ایسے مختلف کام جو باہم ایک دوسرے کے غیر ہوں ان کی آماجگاہ تجلی کی شکل میں جاتی ہے، یہی واقعہ ہے، اگرچہ یہ ظاہر خیال گذرتا ہے کہ تجلیات کے پردوں میں جتنا زیادہ ضافہ ہوتا چلا جائے گا، متجلی کی ذات اسی نسبت سے مخفی ہوتی چلی جائے گی، لیکن یہ صورت وہم کا دھوکہ ہے، حقیقت یہ ہے کہ ان تجلیوں میں سے پہلی تجلی سے جیسے نظر فوراً منتقل ہو کر متجلی کی ذات تک پہنچ جاتی ہے، بچند اسی طرح آخری تجلی سے بھی نظر منتقل ہو کر متجلی کی ذات تک پہنچ جاتی ہے، جس کی وجہ یہی ہے کہ تجلیاں، بذات خود کسی قسم کی کوئی استقلالی حیثیت نہیں رکھتیں، بلکہ درمیان سے گزرنے والے کو ساقط کر دیتی ہے، ٹھیک اس کی مثال ایسی سمجھئے کہ دیکھنے والے اور جو چیز دیکھی جا رہی ہو، دونوں کے درمیان تہ بہ تہ جمائے ہوئے شیشوں کی ایک دیوار اس طریقہ سے قائم کر دی جائے کہ دیکھنے والے کی نظر اس زجاجی پردے سے گذر کر اس چیز تک پہنچ جائے جو دیکھی جاتی ہو، ظاہر ہے کہ عموماً ایسی صورت میں شیشوں کا وجود درمیان سے ساقط ہو جاتا ہے، بلکہ بسا اوقات دیکھنے والے یہ بھی نہیں جان سکتے کہ ان کے ساتھ ایک شیشہ ہے یا متعدد شیشے ہیں، ذرا اس کو دسوچ کر یہی



شیئے مختلف رنگوں سے اگر رنگیں ہوں تو اس وقت دیکھنے والے کے سامنے یہی چیز کیسے عجیب و غریب رنگ کی صورت میں ظاہر ہوگی وہی عجیب و غریب رنگ جو مختلف قسم کے رنگوں کے میل سے پیدا ہو رہا ہوگا۔

الفاظ کی شکل میں جب معانی تجلی کرتے ہیں، تم ذرا اس کو سوچو! اس تجلی پر کس کس قسم کے آثار مرتب ہوتے ہیں، (جیسا کہ میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں) کہ الفاظ کی شکل میں معانی کے تجلی کرنے کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو ان معانی سے جا ملتا تھا اب وہ الفاظ کی اس تجلی کی راہ سے ان کا عالم بن جاتا ہے، گویا اس کے اس نقص کا یعنی جہل کا ازالہ (اسی لفظی تجلی) ہو جاتا ہے اور بجائے اس کے ایک علمی کمال کا وہ مالک بن جاتا ہے، اسی طرح اس تجلی کا نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے کہ ان الفاظ کے سننے والوں میں جو مان لیتے ہیں، وہ ان لوگوں سے الگ ہو جاتے ہیں، جو مانتے سے گریز کرتے ہیں، "الغرض فرماں بردار نافرمانوں سے جدا ہو جاتا ہے، نیز الفاظ کی یہ تجلی بلاغت و فصاحت کے صفات سے اور موسیقی کی خصوصیتوں سے متصف ہوتی ہے، جس کا اثر سننے والوں پر پڑتا ہے، پھر قلوب پر اسی تجلی کا اثر یہ بھی ہوتا ہے کہ کبھی سننے والوں میں غیظ و غضب کے جذبات ابھرتے ہیں، یا برخلاف اس کے کسی سننے والوں میں محبت کے جذبات متلاطم ہونے لگتے ہیں، کبھی ان سے خوف پیدا ہوتا ہے، بھی امید کبھی سننے والوں کے دلوں میں عظمت کی کیفیت کبھی اہانت کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔

اب اس کے بعد اس پر غور کرو کہ ان الفاظ کو کتابی نقوش کی شکل میں اگر حلوہ کر کیا جائے تو اس وقت کیا ہوگا؟ ظاہر ہے کہ الفاظ کی تجلی پُر مذکورہ بالا آثار و نتائج جو مرتب ہوتے تھے، ان کی کیفیت دو بالا ہو جائے گی، اور حکام کی نوعیت میں بھی بڑا اختلاف پیدا ہو جائے گا، بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ "لفظی تجلی" جو معانی کی گویا پہلی تجلی ہے، ان پر جو آثار مرتب ہوتے تھے، وہ ان آثار و نتائج کے مقابلہ میں سچ ہو کر رہ جاتے ہیں، جو کتابی نقوش کی شکل میں تجلی کرنے کے بعد حاصل ہوتے ہیں، آخر تم خود سوچو کہ باتوں کے ذریعہ سے جو تعلیم دی جاتی ہے، اس تعلیم میں اور کتابی نقوش کی راہ سے علم کی اشاعت میں پیمانے پر عمل میں آتی ہے، دونوں میں کوئی نسبت بھی ہے؟ کھلی ہوئی بات ہے کہ کلاسی تجلی کا افادہ صرف ان ہی لوگوں کی حد تک محدود رہتا ہے، جو بولنے والے کے سامنے موجود ہوں، نیز اس کے منافع زیادہ دیر تک اپنے آپ کو زیادہ دیر تک باقی نہیں رکھ سکتے، یعنی اسی وقت تک وہ ہیں جب تک بولنے والا بول رہا ہے، بخلاف کتابی نقوش دلی تجلی کے نتائج و ثمرات کہ ایسے لاکھوں لاکھ افراد تک وہ پہنچتے ہیں، جو لکھنے والے کے سامنے موجود نہ تھے

بلکہ سچ تو یہ ہے کہ اُنڈہ زمانہ میں بھی پیدا ہونے والے ان سے مستفید ہو سکتے ہیں اور ہوتے ہیں مستقبل کے لامحدود زمانے تک نسلہا نسل تک وہ منتقل ہوتے رہتے ہیں اور دنیا کی ایک باہی سے دوسری آبادی تک وہ پہنچتے رہتے ہیں، بھلا ان باتوں کو کلاسی تجلی سے کیا سرکار؟

اس کے سوا تم کو چاہئے کہ کتابی نقوش والی تجلی کے منافع کے اس پہلو کو بھی سوچو کہ اسی کی وجہ سے دنیا کے علوم و فنون اور ان کے مسائل و نظریات میں کتنی وسعتیں پیدا ہوئی ہیں ہر علم کا دائرہ کس حد تک ان کی وجہ سے وسیع سے وسیع تر ہوتا چلا گیا ہے، اسی کی بدولت یہ بات ممکن ہوئی کہ متقدمین کے افکار و خیالات میں متاخرین اپنے افکار و خیالات کی پیوند بندی کر سکنے پر قادر ہوئے، اگلوں کے علوم و معارف سے پچھلوں کی تکمیل کی صورت محض اسی تجلی کی رہی منت بے غور ہی کا نتیجہ یہ ہے کہ سلف کے مسائل و نظریات کی تنقیح و تنقید کا موقع پہلی سلسلوں کو ملا، ہر فن کے مبادی اور قوانین کی بنیادیں اسی کتابی تجلی کی روشنی میں مستحکم ہوئیں، گزشتہ اقوام اور قرون اور گزرے ہوئے زمانوں یا دور دراز مقامات کے حالات سے لوگوں کو وقف ہونے کا جو موقع ملا ہے کیا اس کا انکار کیا جاسکتا ہے کہ اس میں بہت زیادہ دخل اسی کتابی نقوش والی تجلی کو ہئے یقیناً آج ہم پیام سلف کے حکماء، شعراء، اطباء، صلاطین کے مابین سے جو واقف ہیں، اپنے اپنے متعلقہ کمالات میں ان میں سے ہر ایک کا جو مقام تھا بلاشبہ اس کا زیادہ علم ہمیں اسی تجلی کی راہ سے ہوا ہے۔

درخیرہ توان تجلیات کی جن میں ترکیب پائی جاتی ہے، ایک مثال تھی، چاہئے کہ سی پریم تجلیات مرتبہ کے دوسرے سلسلوں کو قیاس کرو۔

## عبق (۱۲)

### تجلیوں کے متعلق ایک ضروری بات

متجلی کی یافت میں تجلیاں	لاہوت کی تجلیوں کا جو مرتب سلسلہ ہے اس کی نوعیت نہیں
مانع نہیں ہوتیں	ہے کہ لاہوت گویا اس سلسلہ کی آخری گڑی ہے اور لاہوت جن کے لئے تجلی ضرور ہوا ہے ان کے اور لاہوت کے بیچ میں



یہی سلسلہ حائل ہے۔ قطعاً لاہوت کی تجلیوں کی یہ حالت نہیں ہے۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو پیدا ہوئی ہے اس کی شہ رگ سے بھی زیادہ لاہوت اس کے قریب ہے۔ اسی طرح لاہوت تک رسائی حاصل کرنے کے لئے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ اس درمیانی سلسلہ ہر ہر گڑی سے پہونچنے والا گذرے اور نہ تجلیات کے غہور میں اس سلسلہ سے کسی قسم کی رکاوٹ پیدا ہوتی ہے۔ (الغرض دنیا کی عام چیزوں کا جو یہ قانون ہے) کہ مطلوب تک پہونچنے والا درمیانی راہ کے میدانوں کی دید سے محروم ہو جاتا ہے۔ (یہ حال لاہوت کی تجلیات کا نہیں ہے)

انسانی ماہیت اور اس کی ان تجلیوں پر غور کرو جن میں ترتیب پائی جاتی ہے۔ یعنی پہلی تجلی تو اس ماہیت کی وہ ہے جب وہ ذہن میں پائی جاتی ہے پھر اس کی تعبیر جب لفظ سے کرتے ہیں تو یہ اس کی دوسری تجلی ہے پھر اس لفظ کو کتابی حروف کا قالب جب عطا کیا جاتا ہے تو یہ اس کی تیسری تجلی ہے میں پوچھتا ہوں کہ انسان کی اس ماہیت کا اپنے افراد سے جو تعلق ہے اس تعلق میں کسی حیثیت سے بھی ان تجلیوں کو واسطہ بنانے کی ضرورت ہے۔ ہر کیا زید و عمرو دیکر کے ساتھ انسانی ماہیت کا تعلق اس کا محتاج ہے کہ وہ ذہن میں پائی جائے یا لفظ کی صورت اختیار کرے، یا حروف میں وہ لکھی جائے یا ظاہر ہے کہ اس تعلق میں ان تجلیوں کو قطعاً کسی قسم کا کوئی دخل نہیں ہے۔ (اسی طرح میں نے جو یہ کہا کہ لاہوت تک رسائی حاصل کرنے والے کے لئے کوئی ضرورت نہیں ہے کہ اس کی تجلیات کا جو درمیانی سلسلہ ہے اس کی یافت و ردید سے رسائی حاصل کرنے والا محروم ہو جائے اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے کہ خود اپنی ذات کا نفس (واقعہ روح) کو جو حضوری علم ہوتا ہے کیا اس کا یہ حضوری علم اس میں مانع ہو سکتا ہے کہ اسی نفس (ناطقہ) کا تصور کیا جائے (یعنی حصولی علم کو اس سے متعلق کیا جائے) یا لفظ کی شکل میں کوئی اس کی تعبیر کرے اور اس لفظ کا تلفظ کرے تو ایسا کرنا اس شخص کے لئے کیا ناممکن ہوگا جسے نفس (ناطقہ) کا حضوری علم حاصل ہے۔

بلکہ لاہوت کے متعلق اگر سچ پوچھے ہو تو اس کی یافت حاصل ہی ہوتی ہے حق تعالیٰ کی ان لامحدود تجلیوں کی راہ سے جو کسی خاص مدبر پہونچ کر ختم نہیں ہو جاتیں یہی وجہ ہے اس بات کی کہ ان لامحدود تجلیوں کا سلسلہ کسی خاص حد تک پہونچ کر منقطع نہیں ہوتا بلکہ ہر تجلی کے بعد تجلی ہے اور شاید یہی راہ ہے کہ سالک جو ان تجلیوں کی راہ سے حق تک پہونچنے کی کوشش میں مصروف ہے اور جن کے لئے حق متجلی ہوا ہے ان میں سے کسی قسم کا کوئی حائل و ٹھکان کی کوئی کیفیت پیدا نہیں ہوتی اور یہی چیز ان کو اس شغل سے الگ ہونے نہیں دیتی۔ یونکہ ان محدود تجلیوں میں سے ہر تجلی ایک نئے جہاں اور جن کی نئی شان کو اس کے سامنے پیش کرتی رہتی ہے۔

بہر حال حق تعالیٰ کے جمال اور جمال کے شیون کی چونکہ کوئی انتہا نہیں ہے، اس لئے اس کی تخلیوں کی بھی نہ کوئی حد ہے نہ نہایت، (ارشاد ربانی ہے)

ولوان صافی الاحراض من شجرة اقلام والبحر بعد مبعده البسمان نفثت  
 زمین میں جتنے درخت ہیں اگر وہ قلم بن جائیں اور سمندروں سے ہر سمندر اس کی مدد کرے اور روشنائی بن جائے تو اللہ کے کلمات ختم نہیں ہو سکتے۔

کہنے والے نے اسی کیفیت کی طرف اشارہ کرتے ہوئے عربی کا یہ شعر کہا ہے:۔  
 شربت الخمر کاساً بعد کاس  
 پیالہ پر پیالہ شراب کا میں چٹھاتا چٹھایا، لیکن نہ شراب ہی ختم ہونے کو آئی اور نہ میں سیراب ہوا۔

## عقہ (۱۳)

### تجلیوں میں متحلی اور محل تجلی کے اثرات

تجلی کا حال قریب قریب ان صورتوں کے مانند ہے جو آئینوں میں نظر آتی ہیں یعنی جن کی یہ صورتیں صورتیں ہوتی ہیں یا بالفاظ دیگر آئینہ کی ان صورتوں سے جو متحلی ہوتے ہیں ان کی اور خود آئینہ کی جو ان صورتوں کا قایل ہوتا ہے الغرض متحلی (تجلی کرنے والے) اور قابل (آئینہ) دونوں ہی کو آئینہ کی ان صورتوں کی شکل و صورت اور رنگ و روپ کی خصوصیتوں میں جیسے دخل ہوتا ہے یہی حال تجلیات الہیہ کا بھی ہے گویا آئینہ والی صورت کا رنگ روپ اور ہیئت و شکل جیسے خود آئینہ کے رنگ سے بھی اور اس رنگ سے بھی متاثر ہوتا ہے جو صاحب صورت کا ہوتا ہے دونوں رنگوں کا اس پر جیسے اثر پڑتا ہے پس اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ الہی تجلیات میں بھی دونوں رنگ پائے جاتے ہیں یعنی محل تجلی اور صاحب تجلی دونوں کا رنگ تجلیوں میں پایا جاتا ہے، اسی بنیاد پر سمجھنا چاہئے کہ نفس ناطقہ جو مادی آلاتوں سے بذات خود پاک اور مجرد ہے، اس پر جو تجلی قائم ہے وہ اپنے اندر تجرد کے رنگ کو رکھتی ہے اسی طرح خیال پر جس تجلی کا تسلط ہے اس کے احکام دوسرے ہوں گے یعنی شکل و صورت رنگ و روپ وغیرہ صفات وہ رکھتی ہے حالانکہ تجلی کرنے والی ذات دونوں حالتوں میں ایک ہی ہے۔



## عقہ (۱۲) تجلیات کی تقسیم

تجلیوں کے تعلق جیسے کہ کہا جا چکا کہ ان کی نہ حد ہے نہ انتہا، علام الغیوب کے سوال ان کی تعداد کو کون جان سکتا ہے، صوفیہ کا مشہور فقرہ کہ "لا تکرار فی التجلی" (یعنی تجلی دہرائی نہیں گئی ہے) بلکہ ہر تجلی اپنے اندر کچھ خاص خصوصیت رکھتی ہے، جو دوسری تجلی میں نہیں پائی جاتی، جس کا مطلب یہی ہوا کہ کائنات کی ہر چیز جو حق تعالیٰ کی تجلیات میں سے ایک تجلی ہے جیسے "ان کو کوئی گن نہیں سکتا" اسی طرح حق تعالیٰ کی تجلیوں کو کون گن سکتا ہے۔

(مگر یہ حکم جزئیات کا ہے) باقی تجلیات کے حساب سے لوگوں نے تجلیوں کو چار قسموں پر منقسم کیا ہے، اگرچہ یہ ظاہر چاہئے تھا کہ ان کو پانچ قسموں میں بانٹا جاتا۔

بہر حال تجلیوں کو کالی طور پر تیسہ کرنے کی صورت یہ ہے کہ تجلی ظاہر ہے، کہ ذہنی ہوگی یا خارجی، چونکہ ذہنی کے لفظ سے اس مقام پر اس کا وہ مفہوم مقصود ہے، جو لفظ خارجی کے مفہوم کا مد مقابل ہے، اس لئے ذہنی کی بھی دو قسمیں پیدا ہوں گی، یعنی عقلی اور خیالی، اسی طرح خارجی خارج کے جس لفظ سے یہاں بنایا گیا ہے، اس سے مراد یہ ہے کہ آدمی کے ذہن سے، ہر جو چیز پائی جاتی ہیں، ان ہی کو ہم یہاں خارجی قرار دے رہے ہیں ظاہر ہے کہ اس اصطلاح کی بنیاد پر ایسی ساری چیزیں جو ملا علی (عالم ملکوت) کے لئے ذہنی ہونے کی حیثیت رکھتی ہوں، یا شخص اکبر کے لحاظ سے جو ذہنی امور ہوں یا فکلی نفوس کے لئے جو ذہنی اشیاء ہوں، سب پر چونکہ یہ بات صادق آتی ہے، کہ آدمی کے ذہن سے وہ خارج میں اس سے اس قسم کی چیزیں بھی خارجی ہی قرار پائیں گی، پھر تجلیات کی وہ قسمیں ہیں (جو ملا علی اور شخص اکبر و نفوس فکلیہ کے لحاظ سے ذہنی ہیں، ان کے متعلق دیکھنا چاہئے، کہ ان کا قیام کہاں ہے، "انفس اکمل پر ہے، یا نفوس فکلیہ پر ہے، یا نفوس ملکیت پر ہے، یا شخص اکبر کے قسب پر ہے، یا شخص اکبر کے خیال پر ہے، یعنی اصطلاحاً جس کا نام عالم مثال ہے، جو دراصل شخص اکبر سے وہی نسبت رکھتا ہے، جو ہم انسانوں کے خیال کو ہم سے ہے، یا شخص اکبر کے اس جسم پر وہ تجلی قائم ہے جسے جسم شہادی کہتے ہیں (یعنی عالم محسوس)

بہر حال ذہنی تجلیات کی وہ قسم جس کا تعلق آدمی کے خیال سے ہے، ان کا نام 'صدی تجلیات' اور آدمی کے عقل سے جن تجلیات کا تعلق ہے، ان کا نام 'معنوی تجلیات' رکھنا چاہئے اور آدمی کے ذہن سے باہر تجلیات کا جو سلسلہ ہے، اگر ان کا تعلق ان تجلیات سے ہے، جو 'النفس اکمل' پر درخص 'اکبر' کے قلب پر اور نفوس فطریہ و ملکیت قائم ہیں، تو ان تجلیات کا نام 'تجلیات مجردہ' ہوگا، اسی طرح شخص 'اکبر' کے خیال پر جن تجلیات کا قیام ہے، ان کو تجلیات 'مثالیہ' یا 'مثالی تجلیات' کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے اور شخص 'اکبر' کے جسم پر جو تجلیات قائم ہیں، ان ہی کو تجلیات 'شہادیہ' یا 'شہادی تجلیات' کہتے ہیں، ان قسم کو اچھی طرح ذہن نشین کر لینا چاہئے، پھر خارجی تجلیات کی ان لوگوں نے ایک اور تقسیم بھی کی ہے، یعنی ان خارجی تجلیوں کے متعلق دیکھنا چاہئے کہ مقصود ان سے کسی خاص بالذات تربیت ہے، یا عالم کے مختلف انواع میں سے کسی خاص نوع کی یا مختلف عوالم میں سے کسی خاص عالم کی تربیت مقصود ہے، موسیٰ علیہ السلام کے ساتھ جو ناری یا تشین غلی ہوئی تھی یہ پہلی تجلی کی مثال ہے کہ مقصود اس تجلی سے خاص موسیٰ علیہ السلام کی ذاتی تربیت تھی، بہر حال تجلی کی اس قسم کا اصطلاحی نام 'تجلیات شہادیہ' یا 'شہودی تجلیات' ہے اور الرحمن کی جو تجلی عرش پر قائم ہے، یہ تجلی کی دوسری قسم کی مثال ہے، اصطلاحاً اس کا نام 'تجلیات کمالیہ' یا 'کمالی تجلیات' ہے۔

لیکن میں کہتا ہوں کہ یہ ظاہر میرے نزدیک تقسیم کی مذکورہ بالا صورت کی جگہ تقسیم کا بیج یہ قائم کیا جائے کہ تجلی جس مقصد سے ہوئی ہے، اس کو دیکھنا چاہئے کہ کیا ہے، آیا صورت تبدیلی کا کمال مقصود ہے، یعنی قرب و نزدیکی کے عاذ سے بندوں میں جو کمالات پیدا ہو سکتے ہیں ان کمالات کو ان کے اندر پیدا کرنا تجلی کی غرض، اگر یہ ہے، تو اسی کو 'تجلی شہودی' کے نام سے موسوم کرنا چاہئے اور سمجھنا چاہئے کہ یہی 'شہودی تجلی' ہے، یا تدبیر (یعنی نظم عام کی تنظیم و بندوبست) سے جن کمالات کا تعلق ہے، تجلی سے ان ہی کمالات کا ظاہر کرنا مقصود ہے، تو اسی کا نام 'کمالی تجلی' رکھنا چاہئے، تکوین و تخلیق اور تشیخ دینے شرعی قوانین کا نظام، اسی 'کمالی تجلی' کے ساتھ وابستہ ہے۔

ایسی کمالی تجلی جس کا اس محسوس عالم شہادت سے تعلق ہو یعنی کسی جسمانی امر پر حق تعالیٰ کی ایسی تجلی ہوئی ہو کہ اس تجلی کو حق کی ذات کا عنوان قرار دیتے ہوئے تخلیق و تکوین کا وہ سرچشمہ سے قرار دیا گیا ہو، قوم (صوفیہ) کے کلام میں اس قسم کی تجلی کا کوئی ثبوت مجھے اس وقت تک نہیں ملا ہے۔

مطلب یہ ہے کہ جیسے غیب میں وحش پر تجلی فرماتے ہوئے حق تعالیٰ عالم کا نظم فرما رہے ہیں، اسی طرح عام محسوس و شہادت کی کسی چیز پر تجلی فرما کر کسی خاص نوع کی تربیت حق تعالیٰ فرماتے ہوں، اس کا کوئی ثبوت کلام صوفیہ میں (بقیہ حاشیہ بر صفحہ ۲۰۴)



## عقبہ (۱۵)

”شہادی تجلی“ ایک رقعہ ہے، ایسا واقعہ جس کی شہادت خود کتاب اللہ میں ملتی ہے، لیکن ”شہادی امور“ کی دو قسمیں ہیں، پہلی قسم تو وہی ہے، جسے عام طور پر لوگ جانتے ہیں، وہی لوگوں میں معروف و مشہور بھی ہے، یعنی تجلیات کا وہ سلسلہ جس کی پیدائش اور پیدا ہونے کے بعد جس کا باقی رہنا جسمانی امور سے متعلق ہو، مادہ کی صلاحیتیں اور صورت میں چیزوں کی حفاظت کی جو خاصیت ہے، افلاک کے اوضاع، طبائع کا اقتضاء حیوان، انسان جن وغیرہ کے ارادے یہ سب اسی ”تجلی“ کی مثالیں ہیں۔

اور دوسری قسم ان کی وہ ہے، جن کی پیدائش اور جن کا باقی رہنا یہ اس اقتضاء کا نتیجہ ہوتا ہے جو صرف شخص اکبر کے باطن سے ابھرتا ہے، عالم مثال، اور ملا علی ہمدانی ”تجلیات مجرہ“ یا ”مثالیہ“ یہ سب اسی قسم میں داخل ہیں۔

ان دونوں تجلیوں میں فرق اسی قسم کا ہے، جیسے ایک حرارت تو وہ ہوتی ہے جو اخلاط کے بگڑ جانے کی وجہ سے، شکل ”بخار“ بنایاں ہوتی ہے، اور حرارت ہی کی ایک شکل وہ بھی ہے جو غیظ و غضب اور غصہ کی حالت میں آدمی پر طاری ہوتی ہے، یا ایک زردی تو وہ ہوتی ہے جو یرقان کی بیماری سے پیدا ہوتی ہے، اور ایک زردی وہ بھی ہوتی ہے جو ذرا اند خون کی وجہ سے آدمی کے چہرے پر ظاہر ہوتی ہے، یا وہ قوت جو کھجور کے کھانے سے اور ورزش وغیرہ سے حاصل ہوتی ہے، اور قوت ہی کی ایک شکل وہ بھی ہے جسے غصہ کی حالت میں آدمی اپنے اندر پاتا ہے، بہر حال دونوں میں جو فرق ہے، اس کو اچھی طرح ذہن نشین کرنے کی کوشش کرو۔

میرا خیال ہے، کہ شہادی تجلی ”کا تعلق دوسری قسم سے ہے، گویا شہادت اور مثال دونوں ہی سے اس کا تعلق ہے، یعنی ان کی پیدائش اور بقا شخص اکبر کے باطنی اقتضاء سے چونکہ وابستہ ہوتا ہے، اس لئے اس کا تعلق مثال سے ہوا، اور ظہور اس تجلی کا چونکہ عالم شہادت میں ہوتا ہے، اس لئے شہادت سے بھی اس کا

دہنیہ حاشیہ گذشتہ نہیں ممالیک کسی خاص شخص کی تربیت کے لئے عالم شہادت کی چیزوں میں سے کسی چیز کی شکل میں تجلی فرمانا اس کی مثال حضرت موسیٰ علیہ السلام کی ناری تجلی ہو سکتی ہے۔

تعلق ہے) میرا خیال ہے کہ دوسری زندگی میں جن اجسام کا ظہور ہوگا ان کا تعلق بھی تجلی کی اسی  
مذہ سے ہے یہ میرا خیال ہے ورنہ حقیقت حال سے تو خدا ہی واقف ہے۔

## عقیدہ (۱۶)

### تفصیلی تجلیوں کے خاص حکم

یہ سارا جسمانی عالم جس میں جمادات نباتات حیوانات فلکیات دارضیات سب ہی  
داخل ہیں، الگ الگ چیزیں نہیں ہیں بلکہ ایک ہی جسمانی شخصی صورت ہے جو ایک ہی فرد میں  
مختصر اور محدود ہے اور بذات خود وہ قائم ہے یعنی پہرلی یا مارے میں پوست ہو کر یہاں صورت  
جسمانیہ نہیں پائی جاتی "جسب کہ اسطورہ وغیرہ کا خیال ہے" بہر حال اس باب تحقیق کا مذہب یہی ہے  
کہ سارا جسمانی عالم ایک شخصی وجود ہے یہ خیال کہ عالم میں متعدد ہستیاں اور صورتیں پائی جاتی ہیں  
یہ درحقیقت ایک وہی خیال ہے، اسی قسم کا وہی خیال جیسے بحالت تلامذہ دریا میں متعدد اجسام (صورت  
امواج) نظر آتے ہیں حالانکہ واقع میں دریا کا پانی ایک واحد شخصی وجود ہے، البتہ اس کے مختلف  
اجزاء کو مختلف حواس جزوہ عارض ہوتے ہیں اس لئے تعدد کا دھوکہ ہوتا ہے یہ دعویٰ کہ عالم  
جسمانی ایک واحد شخصی وجود اور شخصی صورت ہے اس کو دلیل سے بھی ثابت کیا گیا ہے لیکن اس بحث کا  
مقام دوسرا ہے۔

اور جیسے عالم ایک واحد شخصی صورت ہے اسی طرح سارے عالم جسمانی کی نوعی صورت بھی  
ایک ہی ہے اسی کو کلیتہً النکل بھی کہتے ہیں عالم کی صورت جسمیہ پر جوئم دیکھتے ہو کہ ایک صورت  
جاتی ہے اور دوسری صورت آتی ہے یا مختلف حوادث و واقعات جو اس پر طاری ہوتے رہتے

لے مصنف کا مقصد یہ ہے کہ موجودہ زندگی میں اجسام کی پیدائش و بقا تو ذریعہ اسباب و علل کے قوانین سے وابستہ ہے اور  
آخرت میں ان کی پیدائش و بقا ان قوانین کی چونکہ پابندی ہوگی اس لئے اس کو تجلی کی دوسری قسم میں سمجھنا چاہئے کہ داخل ہے  
لے اجسام میں یہ بات جو دیکھی جاتی ہے کہ ایک صورت کو چھوڑ کر دوسری صورت میں اختیار کرتے رہتے ہیں منی کی طرح کہ ہر روز نیا  
قون خون گوشت وغیرہ کی شکل اختیار کرتا رہتا ہے اسی حال کو دیکھ کر اسطورہ وغیرہ نے یہ خیال قائم کیا کہ ہر جسم کی تعمیر و جزوہ  
سے ہوتی ہے ایک مرتبہ وہ ہے جو بدلتا رہتا ہے اسی کو جسم جسمیہ کہتے ہیں دوسرے جزوہ ہے جو بہر حال میں بدلتا رہتا ہے اسی کو  
ماوریا پہرلی کہتے ہیں یہی کوئی خصوصی صفت بحر اس لئے کہ حال اور صورت ہر صفت کو وہ قبول کرے وہ کوئی  
دوسری صفت نہیں پائی جاتی اسی لئے اس کو صرف متعدد قابضیت و صلاحیت کہتے ہیں لیکن شرابی مگر درمیان اس کے  
منکر ہیں وہ سارا — عالم کو ایک واحد شخصی وجود کہتے ہیں۔



ہیں، یہ اسی نوعی صورت کا اقتضاء ہے، مثلاً نباتی صورت یہ چاہتی ہے کہ درخت کے بعض جزو پر پھل کی صورت یعنی صورت ثمریہ کا اور بعض جزو پر پھل کی صورت کا بعض پرتوں کی صورت کا فیضان ہو، الغرض یوں ہی مختلف اجزاء پر درخت کے جن مختلف صورتوں کا فیضان ہوتا ہے، یہ صورت نباتیہ کا اقتضاء ہے۔

علاوہ اس نوعی صورت کی اس واحد جسمانی صورت یعنی عالم جسمانی کا یک نفس بھی ہے جیسے نفس ناطقہ مادے سے مجرد ہے، اسی طرح عالم کا یہ نفس بھی مادے سے مجرد اور پاک ہے، اس کو نفس اکمل کہتے ہیں تمام نفوس ناطقہ کا اس نفس سے وہی تعلق ہے جو ادراکی قوی دحواس ظاہرہ و باطنہ کا تعلق نفس ناطقہ سے ہے، اسی طرح عالم کی اس شخصی صورت کی ایک خیالی قوت بھی ہے، تمام خیالات کو اس سے وہی نسبت ہے، جو جبر، کوکل سے ہوتی ہے، اسی مقام پر معلوم ہونا چاہیے کہ انسان سے اوپر جو اجسام ہیں مثلاً افلاک وغیرہ ان میں جو خیالی قوت جاری و ساری ہے، وہی عالم مثال ہے، عالم کی اس شخصی صورت میں ایک عزم و ارادہ کرنے والی قوت بھی ہے، اسی کو قوت عازمہ بھی کہتے ہیں، ہماری قلبی قوت کا جو تعلق ہمارے اعضاء اور بدن سے ہے یہی تعلق عالم کی اس قوت کو ساری کائنات سے ہے، اور جیسے ہماری قلبی قوت ان تمام قوتوں پر مسلط ہے، جو ہمارے بدن میں پائی جاتی ہے، اور ہماری ساری ظاہری اور باطنی قوتوں پر قلبی قوت کا حکم نافذ ہوتا ہے، اسی طرح کائنات کی ساری قوتوں پر عالم کی اس قوت عازمہ کا اقتدار قائم ہے۔

عزم و ارادہ، محبت و عداوت، رحمت و الفت و انس، نفرت و وحشت، رد و قبول، الغرض سارے اخلاق و ملکات، احوال و مقامات کا محل اور سرچشمہ عالم کی یہی قوت عازمہ ہے، عالم کے نفس مجرد کی گویا یہی قوت نباتیہ بھی ہے، اور ہاتھ بھی ہے، اور بدن کی سلطنت، کائنات یا عرش بھی یہی قوت ہے، نفس کے سارے تاثیریں اعمال جو اجسام اور قوی میں اثر انداز ہوتے ہیں، ان کا مظہر بھی یہی ہے، آدمی میں جو قوت محرکہ پائی جاتی ہے، اس قوت کو حرکت پر مادہ کرنے کا کام بھی یہی قوت انجام دیتی ہے، یوں ہی ہماری قوت مفکرہ کو بھی وہی استعمال کرتی ہے، ہمارے مختلف قوای کے اقتضائوں میں جب کشش پیدا ہوتی ہے، تو دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کی ترجیح کا کام بھی وہی کرتی ہے۔

آدمی کا نفس جب کسی چیز کو چاہتا ہے، تو جو قوتیں اس اقتضاء کی تکمیل میں مانع آتی ہیں، ان پر بھی اسی قوت عازمہ کا اقتدار قائم ہے، اگرچہ اس چیز کو خود بھی قوت عازمہ چاہتی ہے۔

کیا تم نہیں دیکھتے کہ جب تمہارا جی کسی چیز کو چاہتا ہے، لیکن دن اس پر راضی نہیں ہوتا تو ظاہر

ہے کہ ایسی صورت میں نفس کی یہ خواہش پوری نہیں ہو سکتی۔

بہر حال اپنے وجدان کی طرف اگر توجہ کر دے، تو تم پاؤ گے کہ قلب ہی (تمہارے سارے قوی) کا مطلق بادشاہ ہے، گویا سارے قوی، در بدن کے سارے اعضاء کی حیثیت قلب کے سامنے رعایا کی اور قوت کی ہے، ہماری قوتوں میں سے کوئی قوت اگر کسی چیز کو چاہتی ہے، تو اس کا مطلب صرف یہ ہوتا ہے کہ قلب کے سامنے وہ دست موافق دراز کر رہی ہے، اور چاہتی ہے کہ کسی طرح قلب اس کے مطلوب کے حاصل کرنے پر آمادہ ہو جائے، اگر اسی حال کی تعبیر شفاعت کے لفظ سے کی جائے، یعنی سمجھا جائے کہ قلب سے یہ قوتیں شفا کر رہی ہیں، اور حاجت کو اس کے آگے پیش کرتی ہیں، تو یقیناً وہ اس تعبیر کا مستحق ہے۔

اور یہی نہیں بلکہ تمہارا وجدان تم کو یہ بھی بتائے گا کہ کسی کام اور کسی فعل کا موجود ہونا اس وقت تک ناممکن ہے، جب تک کہ قلب ان کو موجود کرنے پر آمادہ نہ ہو جائے، آخر غور غور کرو، ہم کسی خاص کام کا یا حرکت کا تصور کرتے ہیں، اور جو منفعہ اس کے ہو سکتے ہیں، ان کو بھی خوب اچھی طرح سوچ سمجھ لیتے ہیں، لیکن ہمارے یہ تصورات اور ہمارا صرف سوچنا ہی اس کام یا حرکت کے وقوع پذیر ہونے کے لئے کیا کافی ہو گا، ظاہر ہے کہ ایسا سمجھنا خلاف واقعہ ہے، بلکہ حقیقت یہی ہے کہ قلب جب تک اس کام اور حرکت کے انجام دہی پر آمادہ نہ ہو گا، اس وقت تک اس تصور قطعاً ناکافی ہے۔

پس سچی بات یہی ہے کہ کسی چیز کے وقوع پذیر ہونے میں جو کام علت فاعلہ کرتی ہے، گویا یہی حیثیت قلب کی ہے، اور اس کے سوا ہمارے جتنے قوی ہیں ان میں بعض کی نوعیت ان ہباب کی ہے جنہیں معذات کہتے ہیں، ادراک و احساس کا کام کرنے والی قوتوں کا یہی حال ہے، اور بعض کی نوعیت اوزار اور آلات کی ہے، جن قوتوں سے کام کرنے میں آدمی کام لیا کرتا ہے، یعنی "فاعلی قوی" ان کا حال یہی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ شخص اکبر کا قلب ہی ساری کائنات کا اور ان سارے حوادث و اتفاقات کا جو عالم میں ظہور پذیر ہوتے ہیں، مبداء اور سرچشمہ ہے، عربی الفاظ میں شخص اکبر کے اس قلب کی تعبیر ان الفاظ سے کرتے ہیں، یعنی

احدیۃ الجمع من امثال والاشہاد

مثان وادراج کو لکھ کر کے جو یکسانی پیدا ہوتی ہے

یہ کام اسی قلب سے متعلق ہے۔



یہاں معلوم کرنے کی ایک بات یہ بھی ہے کہ ہم انسانوں کے اندر جو قوت عازمہ پائی جاتی ہے، اگرچہ وہ کوئی جسمانی چیز نہیں ہے، اسی لئے ہم اس کے متعلق یہ نہیں کہہ سکتے کہ ہمارے مختلف اعضاء میں سے ہر عضو میں وہ قرار یافتہ وجائز ہے، یا فلاں عضو میں وہ پائی جاتی ہے، لیکن اسی کے ساتھ اس کا بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ عام طور پر جس عضو کی تعمیر قلب کے لفظ سے کی جاتی ہے، اس سے ہماری اس قوت عازمہ کا کسی نہ کسی حد تک کوئی نہ کوئی خصوصی تعلق ضرور ہے، ایسا خصوصی تعلق جو دوسرے اعضاء سے اس کا نہیں ہے، اگرچہ اس کی تاثیر دراندازیوں سارے جسم کو حاوی ہے اور جسم کے ہر حصہ میں جاری و ساری ہیں،

ارباب کشف و شہود کی جو بیانت ہے کہ عالم کی "احدیۃ الجسم" کی کیفیت کا اس جسم سے جو سارے اجسام کو محیط ہے، یعنی فلک الافلاک سے خصوصی تعلق ہے، تو اس کا مطلب بھی یہی ہے اور اسی بنیاد پر سمجھا جاتا ہے کہ شخص اکبر کا وہی قلب ہے، اور نفس اکبر کا عرش بھی وہی ہے، واقعہ کی نوعیت گویا یہ ہے کہ اجسام جب تک ایک دوسرے سے الگ الگ نہیں ہوئے تھے، اور عالم کی قوتیں ایک دوسرے سے ممتاز ہو کر مختلف مراکز میں تمرکز پذیر نہیں ہوئی تھیں، تو اس وقت عالم کے اس "نفس اکبر" کا تعلق شخص اکبر کے مجموعہ سے تھا، یعنی کسی خاص بندہ اور مقام سے اسے کوئی خصوصیت نہ تھی، اور روایتوں میں جو آیا ہے کہ ابتداء میں عالم عمار یعنی بادل میں تھا، یہ سی حال کی طرف اشارہ ہے، لیکن جب باہم اجسام ایک دوسرے سے جدا ہوئے اور قوتوں کا تمرکز مختلف مراکزوں سے متعلق ہوا، تو "نفس اکبر" کا شخص اکبر سے جو جمالی تعلق تھا، اس تعلق نے تفصیل کا رنگ اختیار کیا۔ اور اسی کے بعد اس جسم سے جو سارے اجسام کو محیط ہے، اس سے تو "نفس اکبر" کا بالذات پہلے تعلق پیدا ہوا، اور پھر اسی کے واسطے اس کا تاثیر تعلق دوسری چیزوں سے قائم ہوا۔ (مثال سے ہم اس کو یوں بھی سمجھ سکتے ہیں کہ اجسام اور قوتیں جب تک ایک دوسرے سے الگ الگ نہیں ہوئے تھے، اس وقت شخص اکبر کے مجموعہ سے "نفس اکبر" کے تعلق کی نوعیت گویا ایسی تھی، جیسے جنین و بچہ شکم کے نفس کا تعلق اپنے بدن سے اس وقت ہوتا ہے، جب تک کہ اس کے بدن کا پورا ڈھانچہ مکمل نہیں ہوتا، میں نے جنین کے لئے جنین کے متعلق ان لوگوں کے خیال کو اختیار کر لیا ہے، جو قائل ہیں کہ ڈھانچے کی تکمیل سے پہلے بھی جنین کے بدن کی تربیت درپوش کا تعلق اس کی ماں کے نفس سے نہیں بلکہ خود جنین ہی کے نفس سے رہتا ہے، بہر حال مذکورہ بالا حالت میں جنین کے نفس کا تعلق خاص خاص عضو سے نہیں بلکہ ایک ایسے اجمالی امر سے ہوتا ہے،

ہم میں اپنے اپنے قبل وہ کی راستے نفس و تعین پیدا ہوتا ہے، بحسنہ ہی حال نفس کل کا شخص  
 اکبر کے ساتھ اس وقت ہوتا ہے، جب تک اجسام ایک دوسرے سے ممتاز نہیں ہوتے اور قوی کا  
 مختلف مرکزوں میں تمرکز نہیں ہوتا، یعنی نفس کل کی ایک اجمالی عنایت، حرکت کو اور ان تغیرات کو  
 پیدا کرتی ہے، جن کا ظہور شخص کہہ میں وقتاً فوقتاً ہوتا رہتا ہے، پھر ان ہی حرکات اور تغیرات سے  
 جو صلاحتیں اور استعداد قبول کرنے والے مادے میں پیدا ہوتی ہیں، ان کی راہ سے نفس کل کی  
 اس اجمالی عنایت میں تشخص کا رنگ بتدریج پیدا ہوتا رہتا ہے، تاہم ایک منصف شہود پر ایسے اجسام  
 ظہور پذیر ہو جاتے ہیں جو باہم ایک دوسرے سے لگ اور ممتاز ہوتے ہیں، اور سی کے ساتھ ساتھ  
 مختلف قوتیں مختلف اجسام میں اپنی اپنی جگہ بناتی چلی جاتی ہیں، اور اس سلسلہ میں وہ جسم جو تمام  
 اجسام کو محیط ہے، قوت عائدہ کی خصوصیت کا حال بن جاتا ہے، یعنی تمام دیگر اجسام کے مقابلہ  
 میں یہ امتیاز جسم محیط ہی کو حاصل ہوتا ہے۔

اغراض یوں جسم محیط میں اسی اجمالی تعلق کا اور اس تاثر کا جو سارے عالم میں جاری و ساری  
 ہے، ایک وحدانی مرکز قائم ہو جاتا ہے، ٹھیک اسی طرح جیسے جنین کا ڈھانچہ جب مکمل ہو جاتا ہے تو  
 جنین کے نفس اور نفس کی وہ تاثیر جس کا بدن سے تعلق ہوتا ہے، دونوں کا مرکز جنین کا قلب بن  
 جاتا ہے۔

و قد تو یہ ہے، کہ حقائق کی بحث و تحقیق میں جن لوگوں نے حصہ لیا ہے، ان میں کسی نہ کسی  
 طرح ہر ایک نے اس کا اقرار کیا ہے، کہ عالم میں جس تاثری عمل کے نتائج کھرے ہوئے ہیں،  
 اس تاثری عمل کا تمرکز جسم محیط ہی میں ہوا ہے، خواہ اپنے اس اقرار و اعتراف کا ان کو شعور ہو یا  
 نہ ہو، لیکن کسی نہ کسی شکل میں ہر ایک نے اس کو مانا اور تسلیم کیا ہے، آخر ارباب فلسفہ ہی کو دیکھو!  
 یہ جو وہ کہتے ہیں کہ اس عام کون و فساد (یعنی چیزیں جہاں بنتی اور بگڑتی رہتی ہیں) ان کے حوادث  
 و واقعات کے ابتدائی اسباب اور مبادی فلکی ارضاع اور آسمانی حرکات ہیں، اور ان اوضاع  
 و حرکات کے مبادی ان نفوس کو یہ وگ قرر دیتے ہیں جن کا فلکی جہرام سے تعلق ہے، اور  
 کہتے ہیں کہ چرخ محیط جو سارے سماوی اجرام کا احاطہ کئے ہوئے ہے وہی ان سماوی اجرام کی  
 تحریک کا باعث ہے، اور ان میں تسری و حرکت پیدا کرتا رہتا ہے، اور کھلی ہوئی بات ہے کہ فلک

حرکت کا سبب جسم محیط کا رادہ ہو، جو حرکت میں ہے، رادہ نہ ہو، جس کی طبیعت، و توجہ طبعی حرکت سے ملے ہوئے ہے،  
 رادہ سے یا طبیعت سے ملے ہوئے حرکت پیدا ہوئی ہو، نہ کہ رادہ سے حرکت ہو، اسی حرکت و رادہ سے حرکت پیدا ہوتی ہے۔



محیط کی حرکت وصفی حرکت ہے، یہی ایسی حرکت ہے جس کی وجہ سے ان چیزوں کا وصفی حرکت کے ساتھ متحرک ہو جانا غیر ضروری ہے جن کا وہ احاطہ کئے ہوئے ہے ایسی صورت میں خود ہی سوچنا چاہئے کہ اس کے سوا چارہ کار ہی کیا ہے کہ جسم محیط کے متعلق یہ مانا جائے کہ ایک قسم کا معنوی تسلط اور باطنی قہر و غلبہ اس کو ان اجرام پر حاصل ہے جو اس کے احاطہ میں داخل ہیں جس کا مطلب یہی ہوگا کہ جسم محیط کا نفس سارے نفوس پر غالب ہے اور سارے ارادے اس ارادے کے تابع ہیں جو جسم محیط کے نفس میں پیدا ہوتا ہے چاہئے کہ اس مسئلہ کا غور سے مطالعہ کرو تفصیل سے یہاں اس سے گریز کیا گیا ہے کہ اس قسم کے مختصر رسالہ میں ان طویل مباحث کی گنجائش نہیں ہے جو کچھ کہہ دیا گیا ہے ارباب بصیرت و صاحبان فہم و فراست کے لئے درہی کافی ہے۔

## عقبہ (۱۷)

”استدلالیوں کے علوم میں بحث کا موضوع جس تجلی کو قرار دیا گیا ہے اس کا بیان“

(تجلیات کے مذکورہ بالا قسم میں ایک نکلہ بھی تھی جسے تجلیات کمالیہ یا کمالی تجلیات کہتے ہیں، یعنی جس تجلی سے مختلف عوالم میں سے کسی عالم یا عالم کے مختلف انواع میں سے کسی نوع کی تربیت و پرداخت مقصود ہوتی ہے) ان ہی کمالی تجلیات کا وہ حصہ جو مادی آلاتوں سے مجرور اور پاک ہواں کی بھی مختلف نوعیتیں میں ”انفس اکمل“ پر اس سلسلہ کی جو تجلی قائم ہے، اس کو تمام تجلیات میں اولیت حاصل ہے سب سے برتر اور اعلیٰ رافع ہی تجلی ہے، اسی لئے اس کو اول التجایات کہتے ہیں، عالم میں تاثیرات کا جو سلسلہ پھیلا ہوا ہے اس کی اصل اور بنیاد بھی یہی تجلی ہے، اور ان تمام تاثیرات کا جو ہر بھی یہی ہے، چونکہ اس تجلی کو ”انفس اکمل“ قبول کرتا ہے، اسی لئے اس میں تجرؤ اور مادی آلاتوں سے پاک ہونے کا رنگ پایا جاتا ہے، اور اس کے تاثیر عمل میں اجمال کی کیفیت بھی اسی کا نتیجہ ہے، گویا لاہوت کے لحاظ سے اپنے مجرور ہونے کی خصوصیت کی وجہ سے وہ صورت عقلیہ ہے، اور عالم حیوانی پر اثر انداز ہونے کے اعتبار سے اس عالم کا گویا وہ نفس مجرور ہے، اور کہو تو کہہ سکتے ہو کہ ”انفس اکمل“ کی یہ تجلی گویا نفس

لے گردش اور چکر کی شکل میں جو حرکت ہوتی ہے، اسی کو وصفی حرکت کہتے ہیں، خود متحرک اپنے جگہ کو اس حرکت میں نہیں بھڑکتا، لیکن اس کے اجزاء ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل ہوتے رہتے ہیں، آگے مسافت نے جو بات کہی ہے وہ واضح ہے، یعنی نہ بتا کر وہی ہم ایک دوسرے پر چڑھتے جائیں تو اوپر دے جسم کی حرکت مزدی نہیں کہ نیچے والے اجسام بھی متحرک ہوں ۱۲

ہے، یا 'النفس اکل' کی وہ زندگی اور حیات ہے، اور 'النفس اکل' کی حیثیت اس کے مقابل میں گویا جلوہ گاہ کی ہے، اسی طرح گویا سمجھنا چاہئے کہ 'النفس اکل' اس تجلی کی مختلف قوتوں میں سے ایک قوت اور اس کے مختلف تاثیر آلات میں گویا ایک آلہ ہے۔

نیز لاہوت کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ وہ غارِ وح میں موجود ہے، اور کسی سمت یا بہت کو اس کے لئے ثابت نہیں کیا جاسکتا، اور نہ کسی مکان کو اس کی طرف منسوب کرنا صحیح ہے، اسی طرح یہ بات کہ وہ متصل ہے، اور نہ منفصل یعنی کسی چیز سے اس کو نہ اتصال ہی کا علاقہ ہے اور نہ اتصال اور جدا ہونے کا تعلق ہے، یہ ساری باتیں لاہوت کو اسی تجلی کی راہ سے ثابت ہوتی ہیں لاہوت کی یہ تجلی ایک ایسا مرتبہ ہے جس کی طرف اس قسم کے صفات مثلاً علم و ارادہ وغیرہ کا انتساب تجدد کے رنگ میں نہیں ہو سکتا یعنی نوبہ نوبہ تدریجاً ان صفات سے مقفٹ ہونے کی اس میں گنجائش نہیں ہے اور یہی تجلی ہے جس کی بنیاد پر کہا جاسکتا ہے کہ سادے عام کے ساتھ لاہوت کی عنایت کا دواہی تعلق ہے، اسی کی راہ سے وہ سارے جہان پر اثر انداز ہے، تجلی کے اس مرتبہ کے فعل کی نوعیت کلی ہوتی ہے، نیز تاثیرِ حیرت بھی اس فعل کی کلیت ہی کا رنگ رکھتی ہے، تعین اور تشخیص جو کچھ بھی پیدا ہوتا ہے، وہ ان چیزوں کا نتیجہ ہے جو اس کے فعل کی تاثیر اثرات کو قبول کرتے ہیں۔

”الخارج“ یعنی وجودِ مبسوط، پر سب سے پہلا اثر اسی تجلی کا پڑتا ہے، اور کائنات میں ہر اثر انداز ہونے والی شے کا آخری سلسلہ اسی تجلی پر پہنچ کر ختم ہوتا ہے، نیز جو فعل تجلی کے اس مرتبہ کی طرف منسوب ہوتا تو ہے، وہ ایجابی فعل نہیں مشابہ ہوتا ہے، وہ اختیاری انفعالی ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی سمجھنا چاہئے کہ لاہوت کی تجلی کا یہ مرتبہ عالم میں داخل نہیں ہے، بلکہ شخصی طور پر اسی کا وجود عالم کے وجود سے ممتاز ہے اور سارے عالم پر وہی قاہر اور غالب ہے، لیکن اس کا یہ غلبہ و تسلط ایک قسم کا مقدس غلبہ و تسلط ہے، کبھی اس تجلی کے اثرات فلکی نفوس کی راہ سے نمایاں ہوتے ہیں، اور کبھی عنصری طبائع کے دریچوں سے جھانکے ہیں، کبھی ان کا ظہور نوعی صورتوں سے ہوتا ہے، اور کبھی ارادہ کرنے والے نفوس سے ہویدا ہوتے ہیں مثلاً انہیں جن طوائف کے نفوس سے، بہر حال یہ اختلاف مظاہر کے لحاظ سے ہے، ورنہ خود اس تجلی کی نسبت سے اگر اس کے ان مختلف اثرات کو دیکھا جائے تو نظر آئے گا، اس کے حساب سے سب ایک ہیں، ان میں نہ تعدد ہے، ورنہ تکثیر بلکہ تعدد و تکثیر کی یہ ساری کیفیات ان ہی مظاہر اور ان چیزوں کی راہ سے پیدا ہوتی ہیں، جو ان اثرات کو قبول کرتی ہیں۔



ہم تجلی کے اس مرتبہ کی طرف جس فعل اور تاثیر کو منسوب کرتے ہیں، اس کا مطلب اس سے زیادہ نہیں ہے کہ اپنے مرتبہ ذات میں مبدیہ فیاض ہونے کی جو شان اس میں پائی جاتی ہے، اسی شان کو اس کی طرف ہم منسوب کر رہے ہیں۔

گویا ایسا سمجھو کہ آفتاب کی شعاع کی جو حالت ہوتی ہے، وہی حال اس تجلی کا ہے، یعنی بذات خود آفتاب کی یہ شعاع ایک خالص چمک و یک اشراق و درخشانی ہے، جو آفتاب میں پائی جاتی ہے، جب تک آفتاب ہے اس شعاع کا بھی اس کے ساتھ ہونا ضرور ہے، آفتاب کے وجود کا دوام، اس کا دوام ہے، ہر وہ چیز جو اس شعاع کے سامنے آجائے اس کو روشن کرنے کا مطلب ظاہر ہے کہ اس کے سوا اور کیا ہے کہ شعاع بذات خود ایک درخشاں و تاباں وجود ہے۔

پھر اس کے ساتھ اس کو سوچو کہ شعاع شمسی کی یہ کیفیت یعنی روشنی بخشی کی جو خاصیت اس میں پائی جاتی ہے، جو درحقیقت اس کی تابانی و درخشانی ہی کی دوسری تعبیر ہے، اسکی یہ کیفیت خود آفتاب کے لحاظ سے ایک بسیط واحد کیفیت ہے، اس کا وجود آفتاب کے وجود کے ساتھ وابستہ ہے، جب تک وہ ہے، اس وقت تک شعاع بھی اس کے ساتھ ہے، اس نقطہ نظر سے اس میں دینے (شعاع) میں نہ کسی تغیر کی گنجائش ہے، اور نہ تبدیلی کی اس حیثیت سے ہم شعاع کی درخشانی و تابانی کی اس صفت کو قوی اور ضعیف ہونے کے مدارج میں تقسیم نہیں کر سکتے لیکن یہی شعاع جن جن چیزوں پر پڑتی ہے، ان کے لحاظ سے دیکھو تو لامحدود بے شمار مراتب و مدارج اس میں پیدا ہو جائیں گے اور اسکی مختلف قسمیں نکل آئیں گی، مثلاً آئینہ کو جب وہ روشن کرتا ہے، تو اس وقت اس کی روشنی کی جو نوعیت ہوتی ہے، یقیناً اس روشنی سے مختلف ہوگی جو پانی پر پڑنے سے اس شعاع سے، اہل ہوتی ہے، اسی طرح ریت پر جب یہی شعاع چمکتی ہے، تو جو حال اس وقت اس کا ہوتا ہے، وہ اس حاک سے قطعاً مختلف ہے، جب بجائے ریت کے پتھر کو وہ روشن کر رہی ہو، زمین پر شعاع کے پڑنے سے جو کیفیت پیدا ہوتی ہے، وہ اس کیفیت سے مختلف ہوگی، جب کوئلے کو بھی شعاع روشنی بخش رہی ہو، الغرض لوں ہی سوچتے جاؤ بے شمار مثالیں اس کی ملتی چلی جائیں گی۔

میرا خیال ہے کہ نظر داسدلال کی راہوں سے خدا کی جو معرفت حاصل کرتے ہیں، ان کی انتہائی رسائی زیادہ سے زیادہ اسی حد تک ہو سکتی ہے، کہ ایسی تجلی کی راہ سے حق تعالیٰ کو وہ پہچانیں، یعنی زیادہ سے زیادہ وہ یہی جان سکتے ہیں کہ سارا تاثیر کا روبرو عام میں نظر آتا ہے، وہ حق تعالیٰ ہی کی ذات کے ساتھ وابستہ ہے، اور یہ کہ بقا دوام بھی اسی کے لئے ہے، اس پر کوئی چیز اثر انداز نہیں ہو سکتی

اور نہ کسی قسم کی تبدیلی و تغیر کی اس میں گنجائش ہے، (اور یہ سارے خصوصیات اسی تجلی کے ہیں) افضل الحقیقین (شاہ ولی اللہ) کے کلام میں "تجلی اعظم" کا لفظ جو ملتا ہے، میرے نزدیک اس سے مراد تجلی کا یہی مرتبہ ہے نیز حدیث میں جو یہ آیا ہے

ان الرب تبارک و تعالیٰ قبل خلق السموات والارض کانت فی عاء ما تحته ہواء و ایسے عمار بادل، میں مجھے جس کے اوپر بھی ہوا تھی، اور نیچے بھی ہوا تھی،

تو اس کو بھی اسی تجلی کی طرف میں اشارہ خیال کرتا ہوں، یعنی اجسام باہم ایک دوسرے سے جب تک الگ الگ نہیں ہوئے تھے، در مختلف مرکزوں کو عالم کی قوتوں نے اپنا مرکز نہیں بنایا تھا اور عرش پر حق تعالیٰ کا استواء نہیں ہوا تھا، اس وقت صرف یہی "تجلی" تھی۔ خلق وافرینش کا کمال اور نوعی صورتوں نیز ان کے لوازم و آثار کے فیضان کا مبداء حقیقت لاهوت کی اسی تجلی کے ساتھ وابستہ ہے، ان ساری چیزوں کا مساطا ہے تجلی ہے۔ یہ سوال کہ تجلی تو عنوان ہوتی ہے، تو لاهوت کی ذات میں اس تجلی کا معنوں اور اس کا مصداق کیا ہے، اس کے جواب میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ شیون کا مرتبہ یعنی باطن، جو وجود کے اجمال کا جوہر ہے وہی اس تجلی کا معنوں ہے۔

## عقہ (۱۸)

انبیاء علیہم السلام اپنی شریعت میں بس تجلی کی طرف دعوت دیتے ہیں، اور شرعی الہیات کا جو موصوٹ ہے، اس طبقہ میں سی تجلی زیر بحث ہوگی۔

ان ہی کمالی تجلیات بحرہ کے سلسلے میں ایک تجلی وہ بھی بنے جو شخص کبر کے تلب پر قائم ہے گزر چکا کہ اس تجلی کو چونکہ "قوت عازمہ" قبول کرتی ہے، اس سے مستطاب اس کا یہی ہو کہ اس تجلی کا سب سے پہلے باذات تعلق جسم محیط سے قائم ہوتا ہے، اور اس کے بعد ساری کائنات سے اس کا رابطہ، سی تجلی کے توسط سے پیدا ہوتا ہے، گویا سمجھنا چاہئے کہ تجلی اعظم کے تیزوں سے یہ تجلی پیدا ہوتی ہے، اند عالم میں جو تاثیر کا رو پار پھیلا ہوا ہے اس سے جسم محیط میں جو مرکز اختیار کیا، اسی کی گویا تعبیر اس تجلی سے کرتے ہیں۔

گویا یوں سمجھنا چاہئے کہ ایک ایسی چیز یا حوادری تعلقات سے آراہنہ تھی، اس نے اپنا گھونسلہ



اس جسم محیط میں اس لئے بنایا کہ تمام قوتوں میں جو غالب ترین قوت ہے اور عالم کی علت فاعل ہونے کی حیثیت اس کو حاصل ہے، یعنی قوت عازمہ اس کا اسی جسم محیط سے خصوصی تعلق تھا اور یہ صورت حال اس وقت پیش آئی جب اجسام باہم ایک دوسرے سے ممتاز ہو چکے تھے اور مختلف قوتوں نے مختلف مرکوزوں میں اپنی جگہ بنالی تھی۔

باقی اس قسم کا جسم جو بعض لوگوں میں پیدا ہوتا ہے کہ اس سے تو یہ لازم آتا ہے کہ حق تعالیٰ کے تجلیات (یعنی ہونے کے بعد پیدا ہوئے ہیں، یعنی لازم آتا ہے کہ وہ حادث ہو جائیں، سو اس کا جواب یہ ہے کہ تجلیات کے متعلق سرے سے یہ خیال ہی غلط ہے کہ ان کا حادث ہونا ناممکن ہے، کیونکہ اسی تجلی کو بیان کرتے ہوئے جس کا تعلق شخص اکبر کے قلب سے ہے (قرآن مجید) میں آسمان و زمین کی پیدائش کے بعد فرمایا گیا ہے کہ

ثم استوى على العرش يدبر الامر      پھر اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہوئے اور کام کا بندوبست فرمانے لگے،

جس سے معلوم ہوا کہ تجلی کے حادث اور نو پیدا ہونے میں کوئی صرح نہیں ہے، آدمی کے قلب پر جو حال طاری ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ وہی دوسرے حالات پر حاوی ہو جاتا ہے، اور سارے مخلوق و ملکات اسی کے تابع ہو جاتے ہیں، مثلاً کسی کے قلب میں حد سے گزری ہوئی عشق کی کیفیت جب پیدا ہوتی ہے تو اس شخص کے سارے جذبات محبت کے ہوں یا عداوت کے، مہربانی کے ہوں یا نامہربانی کے، رضا مندی کے ہوں یا نارضا مندی کے، خوشی ہو یا ناخوشی، سب ہی میں عشق کی کیفیت پیوست ہو جاتی ہے، محبوب کے سوا پھر کسی اور کو وہ دوست نہیں رکھتا، محبوب سے جس کا تعلق ہوتا ہے، اسی سے وہ بھی تعلق قائم کرتا ہے، اور اس سے جو بے تعلق ہیں، ان سے یہ عاشق خجی بے تعلق ہو جاتا ہے، جس سے محبوب خوش ہے، اسی سے وہ بھی خوش رہتا ہے، جس سے وہ ناراض ہے، اس سے یہہ عاشق مسکین بھی ناراض ہو جاتا ہے، بہر حال انسانی قلب کی اسی حالت پر تمام شخص اکبر کے قلب کی اس تجلی کو قیاس کر سکتے ہو، اور سمجھ سکتے ہو کہ شخص اکبر کے قلب میں نو بہ نو پیدا ہونے والے ارادوں پر اس کی محبت، عداوت، رد و قبول، پر کسی کی طرف متوجہ ہونے یا یہ متوجہ ہونے پر العرض شخص اکبر کے قلب میں اس قسم کی جتنی باتیں پائی جاتی ہیں، سب پر یہی تجلی کس طرح غالب اور حاوی ہے، پس یہی باتیں جو ہل تجلی سے تعلق رکھتی ہیں، ان کا لاہوت سے بھی تعلق اسی تجلی کی راہ سے قائم ہو جاتا ہے، شرائع اور دیانات میں حق تعالیٰ کو اسی تجلی کی راہ سے پہچانا مقصود ہے، انبیاء علیہم السلام نے

اسی کی طرف دنیا کو دعوت دی ہے دینے کن باتوں سے حق تعالیٰ خوش ہوتے ہیں اور کن سے ناراض ہوتے ہیں، وغیرہ باتیں بتائی جاتی ہیں، پیغمبروں نے بھی اور ہر قرن میں ان کے ماننے والوں اور ان کی پیروی کرنے والوں نے بھی دنیا کو حق تعالیٰ کی اسی معرفت کی طرف متوجہ کیا ہے، شرعی اتہیات کا موضوع حق کی ہی غسلی ہے۔

بعضوں نے جو یہ کہہ دیا ہے کہ شرعی احکام و قوانین کا حق تعالیٰ کی طرف انتساب مجازی طور پر کیا گیا ہے، اور یہ ظاہر حجت بات ان سے سمجھ میں آتی ہے، حقیقت وہ نہیں ہے، تم کو چاہئے کہ اس قسم کی باتوں کی طرف کان بھی نہ لگاؤ، واقعہ تو یہ ہے کہ خود تراشیدہ ابتدائی خیالات اور بدعتی دسائیس سے الگ ہو کر جو بھی ان شرعی تصریحات پر غور کرے گا، جو تو اتر کی راہ سے دنیا میں پھیلے ہوئے ہیں، وہ اس پر اپنے آپ کو مجبور پائے گا کہ ان شرعی نصوص اور تصریحات کا وہی مطلب سمجھے جو یہ ظاہر ان سے سمجھ میں آتا ہے، اس مطلب سے کلام کو ہٹا کر اس کی دور از کار تادیلوں کی قطعاً اجرت نہیں کر سکتا۔

توبہ کے باب میں جو یہ مشہور حدیث ہے، یعنی جس کے شروع میں یہ الفاظ آئے ہیں،  
 ﷺ افسر بتوبہ عبداً الخ اپنے بندے کی توبہ سے حق تعالیٰ کتنا خوش ہوتے ہیں، حدیث کے الفاظ پر غور کرنا چاہئے اس میں توبہ کا حاصل یعنی صرف توبہ کا قبول کر لینا اور مولفہ سے درگزر کرنا، اگر یہی مقصود تھا تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے کلام کا اکثر و بیش تر حصہ جو اس حدیث کے اجزاء ہیں، وہ یقیناً لغو اور سہل ہو کر رہ جاتے ہیں، سارے عرب میں جو سب سے زیادہ فصیح کلام کا مالک تھا، کیا اس قسم کی لغو گوئی کا اس کی طرف انتساب خود لغو گوئی نہیں ہے۔

فصحاء اور ارباب بلاغت اپنے کلام میں جن دقیقہ سنجیوں سے کام لیتے ہیں، جن لوگوں میں ان کی نزاکتوں کے احساس کا صحیح سلیقہ پایا جاتا ہے، اگر اس حدیث کے الفاظ پر وہ غور کریں گے تو یقیناً اپنے آپ کو وہ اس فیصلہ پر مجبور پائیں گے کہ خوشی اور مسرت کی جو انتہائی شکل ہو سکتی ہے،

سے بخاری مسلم اور صحاح کی دوسری کتابوں کی پیش ہو رہی حدیث ہے، فرمایا گیا ہے کہ اپنے مومن بندے کی توبہ سے حق تعالیٰ یہ واقعہ ہے کہ اسی قدر دھال اور رش دان ہوتے ہیں، جتنا خوش و خوش رہ آدمی ہو سکتا ہے، جو کسی نہیں بیا بال میں جا رہا تھا، سواری اس کی اس کے ساتھ تھی اس پر خود دواش کا سامان تھا، تنک کر کسی جگہ بیٹھ کے بیٹے اتر، سرکھ کر سو گیا، آٹھ اس کی جب کھلی تو کیا دیکھتا ہے کہ اس کی سواری کا جانور غائب ہو گیا، ادھر ادھر سے تلاش کرتا ہے، لیکن نہیں ملتا، آخر بھوک پیاس کی شدت جب حد سے گذر گئی تو یہ سوچ کر کہ اسی جگہ جا کر پڑا رہتا ہوں، یہاں سویا تھا، یوں ہی مجاؤں کا، اتھ پر سر رکھ کر مرنے کے لئے سو جاتا ہے کہ اچانک پھر تنک اس کی جو کھلتی ہے، تو سواری کے جانور کو اپنے سامنے پاتا ہے، کو خود دواش کا سامان ملنے لگتا ہے، فرمایا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جتنا خوش غمیں اس وقت ہو سکتا ہے، خدا اپنے مومن بندے کی توبہ سے اس سے زیادہ خوش ہوتے ہیں ۱۲



اسی کا امتساب حق تعالیٰ کی طرف اسی حدیث میں کیا گیا ہے۔

مذہب و شرائع میں اس تجلی کی طرف متقی توجہ کی گئی ہے، اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے تو شاید یہ کہا جاسکتا ہے کہ "اللہ" کے لفظ کا اطلاق "لاہوت" پر فقط اسی تجلی کی بنیاد پر کیا گیا ہے، یعنی اس تجلی کے رد سے لاہوت کا جو مرتبہ ہے، اللہ کے لفظ سے اسی مرتبہ کی تعبیر کی گئی ہے۔

افضل لمحققین (شاہ ولی اللہ) کے کلام میں تجلی اعظم کے لفظ کا اطلاق اس تجلی پر بھی کی گئی ہے، گویا تجلی اعظم کے دو معنوں میں سے ایک معنی یہ بھی ہے، اسی تجلی کی تعبیر ان معنوں نے "تدلی کل سے بھی کی ہے، نیز تجلی کا مطلق لفظ جب استعمال کیا جاتا ہے، تو اس وقت زیادہ تر اس سے یہی تجلی مراد ہوتی ہے، باقی اس تجلی کا معنون مصداق سو یہ ہو سکتا ہے کہ مرتبہ شیون کی تفصیل اس کی مصداق ٹھہرائی جائے، یعنی باطن الوجود کو اسی کا معنون قرار دیا جاسکتا ہے۔

تنبیہ: "قوت عازمہ" پر جو چیز قائم ہوتی ہے، اگرچہ اس کا حقیقی محل تو عزم کی یہی قوت ہے، لیکن اس قوت کو چونکہ اس عضو سے جس کا نام قلب ہے، خصوصی تعلق ہے، اس لئے اگر ایسا ہو کہ قوت عازمہ پر قائم ہونے والی اسی چیز کے آثار کا ظہور تمام دوسرے اعضاء کے مقابلہ میں خاص طور پر قلب ہی پر زیادہ نمایاں ہو، تو یہ چنداں بعید از عقل بات نہ ہوگی، آخر تم خود اپنے اد پر غور کرو، کیا یہ واقعہ نہیں ہے، کہ کسی غم یا خوف وغیرہ کے مواقع میں قلب پر جب ہلکا سا طاری ہوتا ہے، یا غصہ کے وقت جس قسم کی خفگی حالت دل میں پیدا ہو جاتی ہے، گویا ایسا محسوس ہوتا ہے کہ کٹ کر سینے سے باہر گر پڑے گا اور اپنی جگہ چھوڑ بیٹھے گا، (اس شخص اصغر کے قلب کی جب یہ حالت ہے، تو شخص اکبر کا قلب یعنی جسم محیط کو بھی اس تجلی کے ساتھ جو قوت عازمہ پر قائم ہے، اگر کسی قسم کا خصوصی تعلق ہو اور اس کے خاص خاص آثار کا ظہور اس سے ہو تو خود ہی سرچنا چاہئے کہ اس کے سوا، اور یہی کیا جاسکتا ہے۔

اس ہموں کو سمجھ لینے کے بعد میں نہیں خیال کرتا کہ (شریعت) میں جو اس کا تذکرہ کیا گیا ہے، یعنی

الرحمن علی العرش استوی

الرحمن عرش پرستوی ہوا

اس کے سمجھنے میں تمہیں کیا دشواری پیش آئے گی، اس کا جو مطلب ہے، یقیناً اس کا سمجھنا اب تمہارے لئے چاہئے کہ آسان ہو جائے، اور بغیر کسی تشویش کے "قلب" اس مطلب کے ساتھ مطابقت ہو جائے، تمہیں سمجھنا چاہئے کہ ایک عرش کو حقیقی ہے، اور رحمن کا واقعی مستوی، یا استواء کا اصلی مقام وہی ہے، اور شخص اکبر کی قوت عازمہ ہے، وہ دو سرعہ عرش ظاہری ہے، یعنی ساری کائنات کو جو جسم محیط ہے، یہی ظاہری عرش ہے۔

جیسے (شخص یعنی جسد انسانی میں) تمام حالات و کوائف جو بدن انسانی پر طاری ہوتے ہیں، ان کا حقیقی مقام قوت عازمہ ہے اور ظاہری مرکز ان حالات و کوائف کا جسد کا وہ حصہ ہے جسے قلب اددل کہتے ہیں۔

اسی کے ساتھ یہ بات بھی اب کتنی آسان ہو جاتی ہے جس کا ذکر دائرہ میں آیا ہے کہ عرش اللہ تعالیٰ کی وجہ سے چمچا تا ہے اسی طرح چمچا تا ہے جسے سوار کی وجہ سے کجاہ چمچا تا ہے گویا (شخص اصغر کے عرش) پر یعنی آدمی کے بدن پر جیسے اضطراب اور بیچینی کی حالت قوی ہو شریک کے پیش آنے کی وجہ سے طاری ہوتی ہے اسی شخص اکبر کے اس حال کو قیاس کر سکتے ہوں

## عقبہ (۱۹)

### شفاعت و دعا کے متعلق ایک نکتہ

عرش پر جو تجلی قائم ہے جس شخص اکبر کے قلب میں یہی تجلی ڈوبی اور سما گئی اور شخص اکبر کے ہر حصہ میں پھیل گئی اسی طرح پھیل گئی جسے درخت کی جڑ میں پانی پورست ہو کر شاخوں اور پتوں پھولوں اور پھلوں تک پھیل جاتا ہے پھر شخص اکبر کے ہی قلب کو اس تجلی نے اپنا لباس اور اپنے تاثری کا رد بار کا اسے آلودہ بنالیا اور یوں ہر نو پیدا تجدید پذیر شے جو کائنات میں پیدا ہوتی رہتی ہے۔ اس کی یہ تجلی قریب ترین فاعلی علت بن گئی۔

بہر حال تمام تجدید پذیر حقائق جو توبہ نو تازہ بہ تازہ عالم میں پیدا ہوتے رہتے ہیں یعنی سارے متجددات حق تعالیٰ کی طرف اسی تجدید پذیر دے کی رو سے منسوب ہیں جو حق تعالیٰ کے لئے اسی تجلی کی رو سے ثابت ہیں اسی صورت میں ظاہر ہے کہ اسباب و علل کا یہ سارے سلسلہ جو عالم میں نظر آتا ہے ان کے اسباب ہونے کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ سب کا درست سوال اسی تجلی کے آگے دراز ہے گویا اس تجلی کے سامنے سفارش اور شفاعت کے سوا یہ سارے اسباب اور کچھ نہیں کر سکتے ٹھیک (بدن انسانی یعنی شخص اصغر) میں قلب کے اعتبار سے آدمی کی ساری قوتوں کا جو حال ہے بدن حال عام کے سارے اسباب و علل کا اس تجلی کے لحاظ سے ہے جیسے (اس شخص اصغر) بدن میں یہ بات اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتی مگر



کوئی ہاتھ ملانا چاہے یا چلنا چاہے کھانا پینا چاہے، تو ان تمام حالات میں ضروری ہے کہ قلب کی قوت عازمہ اور ارادی قوت پہلے اس کے کرنے پر آمادہ ہو۔ اسی طرح عالم میں بھی کوئی حادثہ مثلاً ہواؤں کا چلنا، دریاؤں کی طغیانی، ذرات کی حرکت الغرض ہر چھوٹی بڑی بات اس کی محتاج ہوتی ہے کہ اس تجلی کی طرف سے آمادگی ظاہر کی جائے اور اس تجلی کے ارادوں میں سے کوئی نیا ارادہ اس فعل کے انجام دینے کے لئے پیدا ہو، قرآنی آیت،

لَيْسَ لَهُ مِنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ كُلِّ شَيْءٍ مِثْلٌ مَّا نَحْكُمُ بِهِ ذَيْنَا، اسی سے وہ ساری چیزیں جو ہر ہونی شان  
آسمانوں میں ہیں اور زمین میں ہیں ہر دن وہ نئی شان میں ہے  
میں اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، اور اس حدیث کا مطلب بھی یہی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا،

يَمِينُ اللَّهِ حَتَّىٰ مَلَأَ لَا يَنْفِيهَا انْفِاقَ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ فِي يَدِهِ الْآخِرَىٰ الْيَزَانِ يَرْفَعُ وَيَخْفِضُ  
اللہ کا دہنا، قہ پتا ہوا بھرا ہوا ہے، شب و روز کے  
خرج کی وجہ سے اس کا پانی ختم نہیں ہوتا اس کے دوسرے  
اتھ میں ترانہ ہے، وہی ادب کا کتاب ہے، وہی نچا کرتا ہے

ایک بحث کی بات یہاں یہ بھی ہے، تم کو اپنے وجدان کی طرف توجہ کرنی چاہئے میں سمجھتا ہوں کہ تم یہ محسوس کرو گے کہ قلب کے سامنے بدن کے دوسرے قوی جو دست سوال دراز کرتے ہیں، اور اس سے مانگتے ہیں، یہ بات بھی قوی میں اس راہ سے پیدا ہوتی ہے کہ پہلے خود قلب ہی میں ایک مخفی میلان اس کام کے متعلق پیدا ہوتا ہے اور اسی مخفی میلان کے بعد بدن کی ان ساری قوتوں کی وجہ قلب کی طرف منعطف ہو جاتی ہے اور قلب کو اسی میلان کے بعد اس فعل پر آمادہ کرنے کے لئے بدن کے قوی کو شش کرتے ہیں۔

جس سے معلوم ہوا کہ کائناتی نظام میں بھی اسباب و علل کی طرف سفارش و شفاعت کا جو کام منسوب ہے، اور ان کی طرف سے دست سوال جو دراز کئے جاتے ہیں، یہ بھی اسی تجلی کے بقا کی دست نگر اور رہین منت ہے، یعنی اس کام کی طرف اس تجلی کی جو مخفی عنایت شامل حال ہوتی ہے، اسی پر بنیاد قائم ہے، بلکہ سچی بات یہی ہے کہ شفاعت اور سفارش کے لئے سفارش کرنے والوں کو یا سوال پر سوال کرنے والوں کو بھی آمادہ یہی تجلی کرتی ہے (یہی مطلب ہے، اس قرآنی آیت کا)  
مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ، کون ہے جو سفارش کرے اس کے آگے لیکن یہی

اجازت ہے،

یا دوسری جگہ جو یہ فرمایا گیا ہے۔

وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي عَنْهُمْ

شَيْئًا إِلَّا هُوَ يُعَذِّبُهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْفُرُونَ

یٰسَآءُ وَیٰمُضٰی

اور کتنے فرشتے آسمانوں میں ہیں، انہیں کام دیتی ہے

ان کی سفارش مگر بعد اس بات کے اعجازت سے کہ

انڈیس کے لئے چاہے، جس کے لئے وہ پسند فرمائے

خلاصہ یہ ہے کہ اپنے بندوں کو شفیع اور سفارش بھی وہی خود بناتے ہیں، وہی ان سفارش

کرنے والوں کو شفاعت کا الہام فرماتے ہیں، اور سوال کرتے اور دعا مانگنے کا الہام بھی ان ہی کی

طرف سے ہوتا ہے، پھر خود ہی اس سفارش اور دعا کو وہی قبول بھی فرماتے ہیں۔

پس معلوم ہوا کہ ہر کام کا قریب ترین فاعل، درہر کام کی صلاحیت پیدا کرنے کے جو بعید

اسباب ہیں (یعنی سعادت بعیدہ) سب وہی وہ ہیں، شاعر نے خوب کہا ہے۔

پس سب کچھ صرف عبارت ہی عبارت ہے اور معنی تو

ہے اے وہ جو ہر دل کے لئے مقناطیس ہے

فَالْعَمَلُ مَعْبَادَةٌ وَانْتَ الْمَعْنٰی

یٰمَنْ هُوَ كُلُّ قَلْبٍ مَّقْنَاطِیْسُ

## عقبہ (۲۰)

عرش پر جو تجلی قائم ہے اس کے انبساط اور میلاد کا اس عقبہ میں تذکرہ کیا جائے گا

تجلیات مجرہ کمالیہ (جن سے کائنات کے کسی نوعی یا جنسی حصہ کی تربیت مقصود ہوتی ہے)

علاوہ مذکورہ اقسام کے ان کی اور بھی بے شمار قسمیں ہیں، یعنی فنیکی نفوس پر جو تجلیاں قائم ہیں، یا

ملاء اعلیٰ اور بنی آدم کے ان خاص افراد کے قلوب سے جن تجلیوں کا تعلق ہے جو بد برات اللہ

میں شریک ہو گئے ہیں، (یعنی عالم کے نظم و بندوبست میں فرشتوں کی طرح بنی آدم کے بعض افراد کا

بھی اس کام کے لئے جو انتخاب ہو جاتا ہے) ان کے قلوب پر جو تجلیاں قائم ہو جاتی ہیں تجلیات کی

یہ ساری قسمیں درحقیقت اس تجلی کی تجلی ہوتی ہیں جو عرش پر قائم ہے۔

یہاں یہ بھی جانتا چاہئے کہ اپنی کثرت تعداد کے باوجود ان تجلیوں کا سارا سلسلہ وحدت کا

ایک خاص رنگ اختیار کئے ہوئے ہے، اور ان کی یہ وحدت اتنی پختہ اور کامل ہے کہ اپنی اسی

وحدت کی وجہ سے ایک واحد منبسط تجلی کے قالب میں یہ ڈھل گئی ہیں۔



ویر وحدت ان میں بس راہ سے پیدا ہو گئی ہے کہ عرش پر جو تجلی قائم ہے ان کے آگے ان تجلیوں کا وجود منحل اور  
ماند پڑ گیا ہے گویا کچھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عرش والی تجلی کے انبساط اور پھیلاؤ نے ان تجلیوں کی شکل اختیار کر لی ہے یا ہی  
عرشی تجلی کا انتشار اور وسعت ان تجلیوں کی صورتیں نظر آئے بہر حال ان تجلیوں کا عرش والی تجلی سے کچھ اس قسم کا تعلق ہے  
اور ان پر یہ عرشی تجلی کچھ اس طرح چھائی ہوئی ہے کہ باہم ان تجلیوں میں ایک کا دوسرے سے امتیاز  
و شمار ہو جاتا ہے گویا مل ملا کر یہ ساری تجلیاں ایک نورانی دائرہ بن جاتی ہیں اور عرش والی تجلی کی  
حیثیت بس مرکزی نقطہ کی ہو جاتی ہے جو اس نورانی دائرے کے بیچ میں قائم ہے یا یوں سمجھو کہ خدا  
اس مرکزی نقطہ کو جس حد تک پھیلا چاہا پھیل گیا اور اسی کے پھیلاؤ سے یہ نورانی دائرہ بن گیا ہے  
عرشی تجلی اور ان دوسری تجلیوں کے باہمی تعلق کی مثال اس چراغ کی نظر آتی ہے جو کسی  
روشن دان یا دریچے کے بیچ میں ایسے وقت میں رکھ دیا گیا ہو کہ ہوا اس وقت غبار آلود ہو اور ننھے ننھے  
بخارات ہوائیں پھیلے ہوئے ہوں ظاہر ہے کہ ایسی حالت میں چراغ کے چاروں طرف یہ ننھے  
ننھے بخارات پھو بار کی شکل میں جمع ہو جائیں گے اور ہر قطرے میں اس کی گنجائش اور صلاحیت کے  
مطابق چراغ کی صورت منعکس ہوگی اور یوں سارا تابان دور سے دیکھنے والوں کو ایسا معلوم ہوگا کہ  
مسلم وہ چراغ ہی چراغ بن گیا ہے اور چراغ کی یہ مختلف تجلیاں جو ننھی ننھی فضا میں پھیلی ہوئی  
ہوں دیوں اور پھو باروں پر عکس انداز ہو رہی ہیں بجائے متعدد ہونے کے ایک ہی چراغ کی شکل میں  
نظر آرہی ہیں۔

(اسی کی ایک تمثیل اصل واقعہ بھی ہو سکتا ہے) یعنی الہی یا کوئی حقائق جب مذاہب کے  
مختلف پیشواؤں میں سے کسی پیشوا اور امام یا فنون کے اساتذہ میں سے کسی استاد کے سینے پر تجلی رہنے  
ہوتے ہیں اور اس کے بعد ان کی شاعریں اس امام یا استاد کے سینے سے نکل نکل کر ان کے ماننے  
والوں اور پیروی کرنے والوں کے سینوں پر عکس اندازی کرتی ہیں اسی طرح ان کے سینوں سے  
نکل کر ان کے بعد والے طبقات کے قلوب کو وہ متاثر کرتی ہیں اور یہ سلسلہ یوں ہی ایک طبقہ سے  
مشغل ہو کر دوسرے سلسلہ تک پہنچتا رہتا ہے پھر اس کا نتیجہ کیا ہوتا ہے یہ بھی کہ ان میں کچھ لوگ  
کو ایسے نظر آتے ہیں جو بڑے باتوں کی تفصیل میں مشغول ہیں کوئی منتشر اور پراگندہ مسئلہ کی تنظیم میں  
منہمک ہو جاتا ہے کوئی اصول کو سامنے رکھ کر فردعی مسئلہ کا استنباط کرتا ہے بعضوں پر یہ  
مذق غائب آجاتا ہے کہ اپنے نام کے نقطہ نظر کی بنیادوں کو مستحکم کرتا ہے کوئی ان کے ہندوئی  
اسباب و سبب کی تلاش جستجو کو اپنا فرض بنا لیتا ہے کچھ ان میں ایسے بھی ہوتے ہیں کہ ان کے

۱۔ ہم کے مسلک پر جو شکوک و شبہات و اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں، ان کے ازالہ کی کوششوں میں مصروف ہو جاتا ہے، اور اعتراض کرنے والوں کو جواب دے دے کر خاموش کرنا رہتا ہے (اگرچہ کاروبار کا یہ سارا سلسلہ ایک طویل و دراز منہ سلسلہ ہوتا ہے، لیکن بالآخر یہ ساری باتیں جن کی حیثیت گویا مختلف تخیلوں کی ہے، وحدت اور یکسانی کے سنگ میں زخمیں ہو جاتی ہیں اور بحیثیت مجموعی کاروبار کا پھر سارا سلسلہ ایک ایسے واحد مذہب کا قائب اختیار کر لیتا ہے جس کی پابندی کی جاتی ہے، اور یہی واحد مذہب ایک خاص نام کی طرف منسوب ہو جاتا ہے، اسی طرح بجائے مذاہب کے، اگر ان مختلف کوششوں کا تعلق علوم و فنون میں سے کسی خاص علم اور فن سے قائم ہوتا ہے، تو ان میں بھی وحدت کا یہی رنگ پیدا ہو جاتا ہے، اور ایک خاص فن و فن کے نام سے وہ موسوم ہونے لگتا ہے، ایسا عددن و مرتب فن جس کا موضوع بھی ایک اور غایت و مقصد بھی ایک ہی ہوتا ہے

**خطیرہ القدس کی اصطلاح کا مطلب** | بہر حال اصطلاح یہ ہے کہ عرش پر جو تہی قائم و مسلط ہے، اس نقطہ نظر سے کہ ساری علوی قوتوں میں وہی تہی پھیلی ہوئی ہے، اور اسی کا عمل و دخل ان ساری قوتوں پر قائم ہے، اس کو خطیرہ القدس کے نام سے موسوم کرتے ہیں، عرش پر قائم ہونے والی تہی کا خطیرہ القدس سے کیا تعلق ہے؟ جس تمثیل کو میں پیش کروں گا کاش! اس کی روشنی میں اس تعلق کی حقارتی بہت واقعی کیفیت کا اندازہ لوگوں کو ہو جائے۔

فرض کرو کہ کسی بے چارے پر عشق کا حملہ ہو گیا، ایسا عشق جو حد سے متجاوز ہو، اور یہی عشق مفرط عاشق کی زندگی کے ہر گوشہ اور ہر پہلو پر مسلط ہو جائے، اس کی جو ہر ذات میں اس کی آگ پھیل جائے، اور اس کے سارے قوی، اسی آگ سے مشتعل ہو کر بجھ جائیں، الغرض اس عشق کا اثر ہر قوت تک اس قوت کی مناسب حال کیفیت کے ساتھ پھیل جائے مثلاً اس کی قوت مفکرہ محبوب کی صورت کے سوا کسی دوسری چیز کو نہ سوچے، گویا عشق کے سامنے محبوب کا تصور ہر وقت کھڑا رہے، اسی طرح عاشق کی قوت دہمہ سینے، اس محبوب کے ناز و غمزہ و ادا اور اس کی نزاکتوں کے سوا، اور کسی طرہ و حیوان نہ دے، گویا محبوب اپنے سارے ناز و کرشمہ کے ساتھ اس کی قوت دہمہ کی مدد سے ہمیشہ جھڑپ رہتا ہو، اسی طرح قوت متخیلہ کا کام صرف یہ رہ جائے کہ اس محبوب کی شکل و صورت، رنگ و روپ، تہ و قامت کے سوا اور کسی چیز سے لگاؤ ہی نہ رکھے، الغرض ادراک کی ان باطنی احساسات کے ساتھ ساتھ ظاہری حواس بھی



عاشق کے اسی محبوب کے اندر ڈوب جائیں مثلاً بیانی کے سامنے محبوب کا صرف رنگ و شکل ہو، شنوائی کے سامنے صرف اس کی آواز اور شامہ (سونگھنے کی قوت) کے سامنے صرف محبوب کی خوشبو، ذائقہ کے سامنے صرف محبوب کے لعاب دہن کا ذائقہ اور لامہ (چھونے کی قوت) کے سامنے محبوب کے بدن کی نرمی و گداز، گدگد پن، نزاکت کے سوا اور کچھ نہ رہ جائے (اور یہی کیفیت) عاشق کی علی قوئل پر بھی طاری ہو جائے، یعنی قوت محرکہ اس کے پاؤں میں اسی وقت حرکت پیدا کرے جب کہ وہ محبوب کی طرف جانا چاہے، ہاتھ میں بھی حرکت اسی وقت پیدا ہو جب محبوب کے زلف و گیسو کی طرف نہ بڑھے، خلاصہ یہ ہے کہ اس کی پیٹھ جھکے تو صرف محبوب ہی کے آگے جھکے، ماتھا جھکے تو صرف محبوب ہی کے آگے جھکے۔

ظاہر ہے کہ ایسا حال کسی پر اگر طاری ہو جائے تو اس کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ قلب پر عاشق کے جس عشق کا تسلط ہو گیا ہے، وہ اس بے چارے کے سارے قوی اور اعضاء میں پھیل گیا ہے۔

پس (عشق کی اسی کیفیت) پر چاہئے کہ تم اس تجلی کو قیاس کرو، جو عرش پر قائم و مسلط ہے اور فلكی و ملكی نفوس، ارواح و مثال سب میں دہی جاری و ساری ہو گئی ہے، گویا یوں سمجھو کہ عشق والی مثال میں عاشق کا باطن جیسے صرف محبوب ہی محبوب بن کر رہ جاتا ہے، اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ شخص اکبر کے باطن میں حق سبحانہ و تعالیٰ کے سوا اور کچھ نہیں ہے، ساری عوی و سفلی قوتیں اسی طرح ارواح اور مثال سب کے سب خدا ہی کے نور سے مغلوب ہیں، سب پر ہی نور چھایا ہوا، اور سب میں وہی سمایا ہوا ہے، (یہی کیفیت جب کائنات پر طاری ہو گئی، تو شخص اکبر کے کمالات کا نصاب اور ارتقاء کی آخری حد کو پہنچ گیا، در عرش والی تجلی کا جو درخت تھا وہ برگ و بار پھولوں اور پھولوں سے لد گیا، آخر خود سرچن چاہئے کہ اگر یہ نہ ہوتا تو آخر ہوتا کیا؟ اس درخت کے متعلق کیا پوچھتے ہو، جس کا تخم تو "تجلی اعظم ہو اور النفس الکلی" کی زرخیز سیر حاصل زمین میں وہ بویا گیا ہو

و کذلک تنشاء لیسہ هو عرقھا حسن      یوں ہی ایک درخت ہوتا ہے، جو تخم کا ایک ریڑھ ہوتا ہے، اور زمین کی روئیدگیوں کی خوبی ختم کی خوبی کی تابع ہوتی ہے۔

پس سمجھنا چاہئے کہ عرش والی تجلی گویا ایک چراغ ہے جو خطیرۃ القدس کی اس چمنی میں ہے

سہ معنف کی یہ عبارت قرآن کی مشہور آیت نور کا اقتباس ہے، یعنی اللہ نور الصادات (بقیہ جاثیہ بر صغیر آئندہ)

جسے (رکھنے والے نے) شخص اکبر کے اطلاق پر رکھ دیا ہے، خطیرۃ القدس کی تجلیاں عرشِ دانی تجلی کے سامنے چونکے ماند پڑ گئی ہیں ان کے اسی ضمیمہ کا یہ نتیجہ ہے کہ خطیرۃ القدس دانی ساری تجلیوں نے عرشِ دانی تجلی میں گم ہو کر ایک واحد مبیط نور کی شکل اختیار کر لی ہے، گویا وہ ایک لوکب درزی (جنگلاتا ہوتا رہا) ہیں اور چراغِ رینے عرشِ دانی تجلی اسلگایا ہے، تجلیات کے اس درخت سے جو گونا گوں برکات سے بھرا ہوا ہے، اور جس کی فیاضیاں دوائی ہیں لیئے "تجلی اعظم" سے عرشِ دانی تجلی مستفید ہوتی رہتی ہے، اس تجلی اعظم کی حیثیت نہ تو کسی ایسی مجرد شے کی ہے جو مادہ اور یادیت سے قطعی طور پر پاک اور جدا ہو، اتنا پاک اور جدا کہ وجود خارجی کا انتساب بھی اس کی طرف نہ ہو سکتا ہو تجلی اعظم کی نہ تو یہ حالت ہے، اور نہ وہ کوئی ایسی چیز ہے جو عرض مادی متعلق میں است پت اور اس کے ساتھ بالکل ایہ وابستہ لپٹی ہوئی ہو یعنی اس کے متعلق یہ کہنا کہ فلاں جگہ پر پائی جاتی ہے، اور فلاں جگہ نہیں پائی جاتی ہے یہ بھی درست نہ ہوگا۔

بہر حال آدمی کے نفس ناطقہ (روح) کا جو تعلق قلب سے ہے اور اسی حیثیت سے فطرۃ جو تعلق تجلی اعظم کا شخص اکبر کے قلب سے قائم ہے، خود بھی تعلق ایسا تعلق ہے کہ دیکھنے والے کی نگاہ کے سامنے قریب ہے کہ وہ راستہ آبلے جو "لہوت" کی طرف جاتا ہے، خواہ ابھی شخص اکبر کے قلب کو تجلی کی آگ نے چھوا بھی نہ ہو، پھر جب اس کو تجلی نے چھو لیا، اور شخص اکبر کے قلب کے جو ہر ذات میں وہ بیوست ہو گئی اور سما گئی تو سمجھنا چاہئے کہ "نور علیٰ نور یعنی روشنی پر روشنی" ہے، کا منظر قائم ہو گیا، اے پردہ دگار اپنے نور کی طرت میری راہ نمائی فرما، تو ہی دکھاتا ہے جسے چاہتا ہے اپنا میدان راستہ۔

## حقیقہ (۲۱)

خطیرۃ القدس ایک واحد تجلی کی شکل اختیار کر کے وجہ اللہ کے حمال کی تفصیل بن گئی ہے، درحقیقت یہی پھیلی ہوئی مبیط تجلی ہے عاشق کی معشوق، اور مہربان کی محبوب بنی ہوئی ہے، ہر سالک کا

(بقیہ شیعہ گذشتہ) والاحسن مثل نورۃ کمشکوۃ فیہا مصباح المصباح فی زجاجة الزجاجۃ کانھا کوکب درہی یوقد من شجرة مبارکۃ ذیونہ لاشرقیہ ولاغریبہ یکاد زیتھا یضی ولولہ تمسہ ناد نور علی نور داندی، اسمائوں اور زمین کا نور ہے، حالت اس کے نور کی ایسی ہے کہ کسی حق میں چراغ ہے، چراغ فانوس (یعنی میں ہوں) اور یہ فانوس ایسا سلوم ہو، یا جو کہ جنگلاتا رہا ہے، اسلگایا جاتا ہے، وہ چراغ ایک درخت سے جو ہر گتوں سے بھرا ہے، نہ توں کا نہ شرقی ہے نہ غربی، تیل اس کا قرص ہے کہ جھلک اٹھے۔ حالانکہ آگ نے اس کو نہ چھوا ہو، نور پر نور ہے)



مقرر ہوا ہے خواہ اس کے نام سے وہ وقت ہو یا نہ ہو، یاد رکھنا چاہیے کہ غیب کی طرف جو اشارہ بھی کیا جائے خواہ اس اشارہ کا تعلق محبت و عشق سے ہو یا غیب سے، اشارہ ہو یا اس کا تعلق تقسیم و احترام سے ہو، ایسے اشارہ ہو یا مقصود اس اشارہ سے کسی چیز کا طلب کرنا، اور مانگنا ہو، ایسے طلبی اشارہ ہو، بہر حال یہ اشارہ غیب کی طرف اسی تخیل کی طرف ہوتا ہے، اور تماشے کی بات یہ ہے کہ خود یہ تخیل بھی انتہائی محبت کے ساتھ باوجود محبوب ہونے کے خود بھی محب اور چاہنے والی ہے وہ خود بھی منتظر رہتی ہے کہ اس کی طرف التفات کرنے والوں میں سے کوئی التفات کرے تاکہ اس التفات اور توجہ کرنے پر وہ اس طرح چھل جائے جیسے زمین پر پستے والی بادل چھا جاتا ہے (اسی کا نتیجہ ہے جو حدیثوں میں بیان کیا گیا ہے) کہ حق تعالیٰ سے ایک بالشت کے برابر اگر کوئی قریب ہوتا ہے تو حق تعالیٰ اس سے ایک ہاتھ کے برابر قریب ہو جاتے ہیں، اور جو ایک ہاتھ کے برابر اس سے نزدیک ہوتا ہے تو خدا دونوں ہاتھوں سے اس کو قرب عطا فرماتا ہے، چلنے والا اگر معمولی چال چل کر اس کے پاس آتا ہے تو خدا اس کی طرف دل کی چال چل کر آگے بڑھتا ہے، وہ رات کو اپنا ہاتھ پھیلاتا ہے تاکہ دن کو گناہ کرنے والے اس کے آگے تو پہنچیں، اور دن کو اپنا ہاتھ پھیلاتا ہے تاکہ رات کو گناہ کرنے والے اس کے سامنے اپنے توبہ کو پیش کریں۔

راز اس کا یہ ہے کہ شخص اکبر کا باطن جب اپنے نور سے بھجھک اٹھا، دراز سر تا قدم اپنے اس نور سے وہ بیریز ہو گیا، تو اس کی حالت گویا اس شخص کے مانند ہو گئی، جو بالکل محبت سے سرشار اور نشاط و سرور سے معمور ہو، جب کسی کا یہ حال ہوتا ہے تو جس چیز سے وہ معمور ہے اس کو ظاہر کرنے کے لئے معمولی معمولی بہانے اور حیلے کافی ہو جاتے ہیں۔

آخر فرود سوچنا چاہیے کہ ساری کائنات میں اس کے جذب کی کیفیت جب جاری و ساری ہے اور سارے جہاں کو اس کی محبت کی آگ نے پکڑ لیا ہے، تو ایسی صورت میں اس کے سوا اور ہوتا ہی کیا؟ قرآنی آیت جس میں بیان کیا گیا ہے کہ "سمان وزمین کو خطاب کر کے حق تعالیٰ کا ارشاد ہوا کہ

ایستأطو حاً اوکرمھافالما اتینا طالعین خوشی سے یا زبردستی جس طرح ہر قوم دونوں آدمیوں نے کہا کہ ہم خوشی سے فرماؤں، ہمارے ہوتے ہوئے آگے۔

مذبحاری کی حدیث قدسی کا ترجمہ ہے حق تعالیٰ کا ارشاد ہے اذ تقرب العبد الی غیر تقرب الیہ ذمراً عاداً تقرب الیہ ذمراً تقرب الیہ باعداً اذ اتانی یمنی یتیمہ ھودلہ ۱۰ صبح مسلم کی روایت ہے ان اللہ یسطرہ باللیل یتوب مسی النھار ویسطرہ بالنھار یتوب مسی اللیل حتی تطوع الشمس من مغربھا ۱۱

تو جب آسمان اور زمین کے کافوں میں اس لذت بخش خطاب کی آواز گونجی ہے، اس وقت سے دونوں محو قص میں، آج تک ان کو سکرن میسر نہیں ہوا ہے، اور ان پر ہمیشہ یہ کیفیت چھنی رہے گی گویا ایک طرح کی غشی ان پر طاری ہے اسی وجہ سے اس وقت تک اسی حال میں گن ہیں، کسی قسم کی کوئی جنبش ان میں پیدا نہیں ہوئی، قرآنی اُمت

الم تر ان الله يسجد لدمن في السموات والارض والشمس والقمر والنجوم والجمال والشجر والدواب۔  
 کیا تم نے نہیں دیکھا کہ سجدة میں گری ہوئے اس کے آگے۔  
 مادی چیزیں جو آسمانوں اور زمین میں ہیں اور سجدة کئے ہوئے ہیں کو کون سا  
 ماہتا ہے تمہارے پروردگار اور وہ سب ریں پر پڑے ہیں۔

اسی طرح تری الناس سکاری و هم بکاری (تم دیکھتے ہو کہ لوگ متوالے ہیں، حالانکہ متوالے نہیں ہیں، بلکہ درحقیقت حق تعالیٰ کی طرف کشش کی شراب نے ان کو متوالا بنا دیا ہے۔) کہنے والے نے اسی سال کو یوں ادا کیا ہے،

بمن انت يا حادي الرفاق مزمر  
 ادى القوم مسكرى والفاهب نذهب  
 بدمر بدت بل لاجر وجهه جميننا  
 وصعباء دارت بل حد يثك مطرب  
 باروا حنا مراح الحديث وكلنا  
 نشاوى كان الراس في الركب يشرب  
 باوصافه المحسنى لطيب قلوبنا  
 وتحتز شوقا والركائب اطرب  
 اے مدی خواں کسے، ذکر کے قونے، مزمر بنی شروع  
 کی ہے میں دیکھ رہا ہوں کہ لوگ متوالے ہیں اور تار کی کھٹ  
 رہی ہے جو دمیں رات کے چاند کل پڑے (نہیں بلکہ  
 میرے محبوب کی پیشانی چمک اٹھی اور شراب کا دور چلا بلکہ تیری گفتگو  
 نشہ دہ آزی ہے، ہماری جاڑوں میں محبوب کی گفتگو کی نرسا  
 بھری ہوئی ہے اور ہم سب کے سب نئے میں ہیں ایسا معلوم  
 ہو رہا ہے کہ قافلہ میں شراب پی جاتی ہے اس محبوب کی  
 رعنائیں مدد پر یوں سے ہمارے دل مسرور ہیں اور ہمیں  
 رہے ہیں (سواری) کی دشتیاں بھی مست و مسرور ہو رہی ہیں

اسی کی طرف قرآنی آیت الا بذكر الله تطمئن القلوب، ہاں! اللہ ہی کی یاد سے دل مطمئن ہوتے ہیں، میں اشارہ کیا گیا ہے، باقی سخت دلوں کے متعلق مت کہو ان کے قلوب (درحقیقت قلوب ہی نہیں ہیں،

ان هم الا كما لا تغامر بل هم اصل  
 وہ تو چوہائے ہیں، بلکہ ان سے بھی زیادہ گسراہ،

یا ان کہاں وہی ہے جو قرآن میں فرمایا گیا ہے،



کہنے والے نے سچ کہا ہے،

قلب احب سواک لا ینال المفی

وجنی علیہ ید الصدود ید جنی

جس دل نے تیرے سوا اگر کسی کو چاہا وہ اپنی آرزوں کو نہ پائے  
اور (محبوب کے اصرار میں) کا ہاتھ اس پر جتنا چاہے زیادہ لگے

## عقبہ (۲۲)

اس عقبہ میں جزئی تجلیات کے کچھ حالات بیان کئے جائیں گے۔

نوع انسانی کے امام کی جو مثالی صورت ہے اس پر بھی کمالی تجلیات میں سے ایک تجلی قائم ہوتی ہے، اس مثالی صورت میں خطیرۃ القدر کے انعکاس پذیر ہونے کی نوعیت ایسی ہی ہے جیسے کسی منور روشن جسم کی صورت اپنی چمک دمک جگمگاہٹ نورانیت کی صفت کے ساتھ کسی صاف و شفاف صیقل یافتہ آئینہ میں عکس رہتا ہو۔

جو کچھ نوع انسان کے امام کی مثالی صورت کی حیثیت اس تجلی کے لحاظ سے اس آئینہ کے مانند ہے جس نے اس تجلی کو قبول کیا ہو، اسی کا نتیجہ ہے کہ خود یہ تجلی بھی انسانی صورت کے رنگ پر ہوتی ہے، اگر تم خود غور کرو، اگر مروجہ مذاہب مثلاً حنفیت شافعییت وغیرہ میں سے کسی مذہب کے ملوث ہو، اگر کوئی کسی خاص شیخ سے حاصل کرے، یا علوم و فنون کے سلسلہ میں کسی خاص فن کو کسی استاد سے سیکھے تو ظاہر ہے کہ اس مذہب یا اس فن سے اس کی واقفیت اس خاص طرز کی کیا تابع نہ ہوگی جو اس کے شیخ اور استاد کا ہوگا، یہی وجہ ہے کہ ماہرین کسی عالم کی باتیں سن کر باسانی اس کا پتہ چلا لیتے ہیں کہ اس عالم نے فلاں شیخ یا فلاں استاد سے استفادہ کیا ہے،

گویا میں سمجھوں کہ کسی چراغ کے ارد گرد مختلف رنگ کے شیشے اگر کھڑے کر دیئے جائیں اور مختلف اشخاص اس چراغ کو ان ہی مختلف رنگ والے شیشوں کی آڑ سے دیکھیں تو کھلی ہوئی بات ہے کہ دیکھنے والوں کو یہ چراغ شیشے کے رنگ سے رنگین نظر آئے گا مثلاً لال رنگ کے شیشے سے جو چراغ کو دیکھے گا اس کو نہ صرف چراغ بلکہ اس کی ہر ہر کرن لال ہی لال نظر آئے گی، بلکہ دوسرے شیشے بھی جو نظر

لے ہر نوع کے افراد کا جو مثالی نمونہ ہوتا ہے، اسی کو اس نوع کا امام سمجھا جاتا ہے ۴

اُٹیں گے وہ بھی اس کو سرخ ہی رنگ کے معلوم ہوں گے۔  
خلاصہ یہ ہے کہ اپنی حقیقت کے شیشے سے جو خلیقہ القدس کا مطالعہ کرے گا ناگزیر ہے  
کہ وہ (حدیث)

ان الله خلق آدم على صورته

قطب خدا نے پیدا کیا ہے آدم کو اپنی صورت پر

کا اعلان کرنے اور دعویٰ کرے کہ خدا ہر اس چیز کو پسند فرماتا ہے جسے انسان کی فطرت چاہتی ہے  
یا انسانی فطرت سے جن چیزوں کو مناسبت ہے، یا اس کے لئے جو باتیں نفع بخش ہیں حق تعالیٰ  
بھی نہ ہی چیزوں کو محبوب رکھتے ہیں، اور فطرت انسانی کے لئے جو باتیں نا پسندیدہ اور مکروہ ہیں  
ان کو خدا بھی نا پسند فرماتا ہے، (یہی وجہ ہے جو حدیثوں میں آیا ہے کہ اعلیٰ اخلاقی کردار کو حق تعالیٰ  
پسند کرتے ہیں، اور اگرے ہوئے پست اخلاق کو نا پسند کرتے ہیں، یا یہ کہ پھینک کو خدا پسند کرتا ہے  
اور جانی لینے کو نا پسند کرتا ہے، یا جلد بازی اور عجلت خدا کے نزدیک نا پسندیدہ امور ہیں، اسی  
طرح ساقی و تاخیر دینے معاملات کے طے کرنے میں جلد بازی سے کام نہ لینا بلکہ فکر و تامل کے بعد فیصلہ  
کرنا اس کو خدا پسند کرتا ہے، یا یہ جو حدیثوں میں آتا ہے کہ سخت دیکھنے والے فطری امور کو ادل بدل  
دیتے ہیں، یعنی باوجود مرد ہونے کے اپنے اوپر زنا نہ کیفیات و حالات طاری کرتے ہیں یا ایسی عورتیں  
جو بنا کوئی طور پر مردوں کے چال چلن دیکھ کر قطع کو اختیار کرتی ہیں جنہیں عربی میں متہ قلات کہتے ہیں  
ن سب پر خدا کی لعنت ہوتی ہے، اسی طرح و سمات (گودنے لگانے والی عورتیں) و اصلات  
(دوسرے سے ہانگ کر اپنے ہاں میں مصنوعی اضافہ کرنے والی عورتیں) ن سب پر بھی لعنت جو کی گئی  
ہے، اور ایسی باتیں جو انسان کے لئے معرفت رساں ہوں مثلاً سانپ بھونچیل کو بے چہرے و فیر کے  
مستعلق جو یہ یا ہے کہ خدا بھی ان پر لعنت فرماتا ہے، یہ اور اسی قسم کی دوسری باتوں کا تعلق در حقیقت  
اسی تجلی سے ہے، اور حق سبحانہ و تعالیٰ ہی کے لئے یہ چیزیں اسی تجلی کی راہ سے ثابت ہوتی ہیں اس کی  
مثال یہی ہے کہ آتش شیشے کے نیچے سیاہ کپڑے کو رکھ کر آفتاب کے سلسلے سے عجب دکھا جاتا ہے تو وہ  
جل آفتاب ہے اور سفید کپڑے نہیں جلتے، تو سفید نہیں بلکہ سیاہ رنگ کے کپڑے کے جلانے کی صفت  
کو آفتاب ہی کی طرف منسوب ہوگی اور وہی اس صفت کا موصوف ہوگا۔ مگر (معلق نہیں) بلکہ آتش شیشے  
میں آفتاب کی جو تجلی ہے اس تجلی کی راہ سے سیاہ کپڑوں کے جلانے کی اس صفت کو اس کی طرف  
منسوب کیا جائے گا، پس (اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ حق تعالیٰ کے لئے مذکورہ بالا امور اسی تجلی کی  
راہ سے منسوب ہیں، جو نوع انسانی کے امام کی مثال صورت پر قائم ہے)



## عقبہ (۲۳)

آتش شیشے میں آفتاب کی تجلی جن آثار کے پیدائش کی وجہ بن جاتی ہے ان آثار و نتائج کی مختلف شکلیں ہیں مثلاً ان میں بعض آثار تو ایسے ہیں جن کا صدور آفتاب سے مذکورہ بالا تجلی کی حالت میں بایں طور ہوتا ہے کہ تجلی کا وجود ان آثار کے صدور کے لئے ضروری نہیں ہوتا بلکہ درحقیقت وہ آفتاب کے عام فیض و نثار ہوتے ہیں یعنی ان آثار کا ظہور اس پر موقوف نہیں ہوتا کہ آفتاب کی روشنی کو کس چیز نے قبول کیا ہے؟ آتش شیشے نے؟ یا پتھر نے؟ یا درخت یا پہاڑ نے؟ چونکہ ان آثار کا صدور آفتاب سے ہر حال میں ہوتا ہے اس لئے اس خاص تجلی کی حالت میں بھی ان آثار کا ظہور ہوتا ہے گویا یوں سمجھنا چاہیے کہ اس خاص تجلی کی حالت میں بھی ان آثار کا ظہور ایک اتفاقی بات ہے، یعنی اگر وہ تجلی نہ بھی ہوتی جب بھی یہ آثار ظاہر ہوتے، میرا مطلب یہ ہے، کہ روشنی بخشا چیزوں کا منور کرنا، یہ ہے آفتاب کے ایسے آثار ہیں کہ جس وقت آتش شیشے کی راہ سے سیاہ کپڑے تک آفتاب کی کرنیں پہنچتی ہیں اور اس کپڑے کو جلائے لگتی ہیں تو اس وقت بھی روشنی اور نور اس سیاہ کپڑے تک پہنچتا ہے اور آتش شیشے کی راہ ہی سے پہنچتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ شیشہ اگر درمیان میں نہ بھی ہوتا جب بھی اس کپڑے تک روشنی پہنچتی پس معلوم ہوا کہ سیاہ کپڑے تک روشنی کے پہنچنے میں آتش شیشہ کا وجود صرف ایک اتفاقی واسطہ کی حیثیت رکھتا ہے، اس روشنی کے پہنچنے میں اس کی حیثیت شرط کی نہیں ہے، یعنی اگر درمیان میں وہ نہ ہوتا تو یہ نہیں کہ جاسکتا کہ روشنی کپڑے تک نہ پہنچتی اسی طرح کپڑے کے سیاہ ہونے کی خصوصیت کو بھی روشنی کے پہنچنے میں دخل نہیں ہے، بلکہ یہ بھی ایک اتفاقی صورت ہے کہ اس کا رنگ اس وقت سیاہ تھا ہی وجہ ہے کہ کپڑا خواہ سیاہ ہو یا سفید یا کپڑا نہ ہو کوئی اور چیز ہو مثلاً لکڑی ہی ہو آفتاب سے منور ہونے میں سب برابر ہیں اس باب میں کسی کو کسی قسم کی کوئی خصوصیت حاصل نہیں ہے، (اس تجلی کی حالت میں آثار کی ایک کیفیت تو یہ تھی، دومری قسم اس تجلی کے وقت ان ہی آثار کی وہ ہے جن کا آفتاب سے صدور حاصل اس تجلی پر موقوف اور اس کے ساتھ مشروط ہے، یعنی ان آثار کے قبول کرنے والے کی ذاتی خصوصیت کو دخل ہوتا ہے مثلاً کپڑے کے جلائے جانے کا جو اثر اس وقت آفتاب سے صادر ہو رہا ہے اظاہر ہے کہ آتش شیشے کا آفتاب اور کپڑے کے درمیان خالی ہونا اس اثر کے صدور کے لئے ناگزیر ہے نیز اس

اثر کے قبول کرنے میں سیاہ کپڑے کے سیاہ رنگ کو دخل ہے، سفید کپڑا اگر بجائے اس کے تہنی خیشے کے نیچے رکھا جاتا تو جلانے کا یہ اثر آفتاب سے صادر نہ ہوتا۔

(اس مثالی بیان کو سامنے رکھتے ہوئے) اس تجلی کے فیوض و آثار پر غور کرو جو عرش پر قائم ہے اور افراد انسانی پر اس تجلی کی راہ سے فیوض و برکات کی جو بارش ہو رہی ہے اس کو سوچو و غور کرو کہ آفتاب والی مثال میں آثار کی جیسے متعدد شکلیں پیدا ہوتی ہیں اسی طرح عرشِ تجلی کے ان آثار و فیوض کی بھی مختلف صورتیں ہیں، یعنی بعضوں کی نوعیت تو وہی فیوض عامہ کی ہے اور اس عرشِ تجلی کی وساطت کی حیثیت ایک اتفاقی واسطہ سے زیادہ نہیں ان فیوض کے لحاظ سے سارے انسانی افراد برابر ہوتے ہیں کسی کو کسی پر اس باب میں برتری یا ترجیح حاصل نہیں ہے تربیت و پرورش کا وہ نظام جس میں انسان کے ساتھ نباتات و حیوانات وغیرہ سب شریک ہیں یا فرماں برداروں اور نافرمانوں کی خصوصیت جس تربیت و پرورش میں نہیں ہوتی یہ سب ان فیوض کی مثالیں ہیں اور دوسری قسم ان فیوض و برکات کی وہ ہے جن میں اس عرشِ تجلی کا توسط شرط ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، یعنی ان فیوض و برکات کا نزول اس خاص تجلی پر موقوف ہے فیوض و برکات کی یہ وہ قسم ہے جن کے قبول کرنے میں سارے انسانی افراد برابر نہیں ہوتے بلکہ بعضوں تک یہ پہنچنے میں اور بعض ان سے محروم رہتے ہیں۔

مثلاً اعمال انسانی کے نتائج و ثمرات جو خیرۃ القدس سے قرب عطا کرنے والے طاعات و عبادات کی روشنی سے پیدا ہوتے ہیں ان کا شمار اسی قسم کے ذیل میں کیا جاتا ہے بلکہ ظلمات اور تاریکیوں کا وہ سلسلہ جو خیرۃ القدس سے دور کرنے والے معاصی اور گناہوں کی پیداوار ہیں ان کو بھی اس میں شمار کرنا چاہیے (یعنی جن کا وجود عرشِ تجلی کے ساتھ مشروط ہے) اور جیسے طاعات و معاصی نیکی و بدی کے ان نتائج کی پیدائش اس عرشِ تجلی کے ساتھ وابستہ ہے اسی طرح ان نتائج و ثمرات کی حفاظت اور ان کی پرورش و پرداخت یعنی ان کو اس طرح پالنا جیسے گھوڑی کے بچہ پرے کو اس کا مالک پالی کر جو ان بناتا ہے اس کا روبرو کا تعلق بھی اسی تجلی کے ساتھ مشروط ہے حتیٰ کہ اسی تربیت کا نتیجہ یہ ہوتا ہے (جیسا کہ حدیثوں میں بیان کیا گیا ہے) کہ ایک ایک لقمہ یا ایک ایک کھجور جسے اللہ کی راہ میں دینے والوں نے دیا ہو حق تعالیٰ اس کی تربیت کرتے ہیں تا ایک دن ان میں ایک ایک پیسہ کے برابر ہو جاتا ہے۔

اسی طرح اعمال کے ان ہی نتائج و اعمال کو بڑھانے کے بعد ان کے کرنے والوں کو ان



ہی نہ رنج و مشرات کی لذتوں یا ان کی کلفتوں میں دنیاوی زندگی سے الگ ہونے کے بعد منھک مستغرق کر دینا اس کا تعلق بھی اسی عرشِ تجلی سے ہے۔

بہر حال اس قسم کے سارے آثار و نتائج اسی تجلی سے صادر ہوتے ہیں جس کا قیام عرش پر ہے البتہ ان میں بعض تو ایسے ہیں جن کا صدور اس تجلی کے ساتھ مشروط ہے جو مثالی انسان پر قائم ہوتی ہے اور بعضوں کا صدور اس تجلی پر موقوف نہیں ہے۔

اس تہیدی گفتگو کے بعد اب میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ مختلف تجلیوں کے اعتبار سے حق تعالیٰ کی طرف مختلف احکام منسوب ہوتے ہیں، مثلاً ایسی بہت سی باتیں ہیں جنہیں خدا کی عنایت عامہ تو چاہتی ہے، مگر وہی عنایت عامہ جو عرش پر قائم ہونے والی تجلی سے پیدا ہوتی ہے، لیکن تجلی مثالی کی راہ سے پیدا ہونے والی خاص عنایت ان باتوں کو نہیں چاہتی ہے بلکہ ان کو نابید کرنا چاہتی ہے اس کو ایک مثال سے سمجھو مثلاً کسی بندے کے متعلق خدا چاہتا ہے کہ حرام روزی اس جگہ سے بھی اس کو ہٹا کر آئے اسے کھائے، کیونکہ وہی اس کی بقا کا اور اس کے جسمانی نشو و نما کے کمال کا ذریعہ ہے، لیکن یہ ارادہ اس عام عنایت کے اعتبار سے ہے جو نباتات کی طرف حق تعالیٰ کی مبدل ہے، آدمی اس عام عنایت کے تحت آدمی ہونے کی حیثیت سے نہیں بلکہ اس حیثیت سے داخل ہے کہ سبلا دیگر نباتات کے اس کا جسم بھی ایک نباتی اور نشو و نما کی صفت رکھنے والا وجود ہے، بہر حال یہ اقتضا تو عنایت عامہ کا ہے، مگر حق تعالیٰ کی خاص عنایت جو اس خصوصی تجلی سے پیدا ہوتی ہے، اس کے لحاظ سے خدا چاہتا ہے کہ اس حرام روزی کو وہی بندہ دکھائے، کیونکہ اس کے کھانے سے ایسی قلمت اور تاریکی پیدا ہوگی جس سے کھانے والے کو ہی زائد و مکافاة دلی زندگی میں سخت دکھ پہنچے گا، اس خاص عنایت کے تحت آدمی اس حیثیت سے داخل ہے کہ وہ ایک مطلق آئینی ہستی ہے، قلت اس کو بے نتیجہ بنا کر چھوڑ دینا نہیں چاہتی بلکہ اس کے اعمال و افعال میں یہ خاصیت رکھی گئی ہے کہ موجودہ عالم کو چھوڑ دینے کے بعد ان کے نتائج سے وہ لذت گیر بھی ہو سکتا ہے اور دکھ بھی اٹھا سکتا ہے۔

گویا اس کی مثال ایسی ہے کہ ایک حکیم ہے جو بیمار بھی ہے اور بخیر کا بھی ہے اس کے سامنے کھانا آتا ہے، ایسا کھانا جس کے کھانے سے ضرر کا اندیشہ ہے، ایسی حالت میں اس حکیم کا بی چاہے گا اور ارادہ کرے گا کہ اس کھانے کو کھایا جائے اور یہ اس تجلی کا اقتضا ہوگا، جو اس کے نباتی قوتوں پر عکس انگ ہے، یعنی جن کی شان ہی یہ ہوتی ہے کہ معدے میں جو حرارت بھری ہوئی ہے، اس حرارت تک کوئی چیز بھی ہو، وہ یہ بخلا دی جائے۔

لیکن اس وقت حکیم کا بھی نفس اس کھانے کے کھانے سے انکار بھی کرتا ہے اور یہ اس تجلی کا اقتضاء ہوتا ہے جو قوت عاقلہ پر اس کے نفس کا پڑ رہا ہے۔ یعنی وہی قوت جس کی شان ہی یہ ہے کہ آئندہ پیش آنے والے نتائج و خطرات کو پیش نظر رکھتے ہوئے اقدام کا مشورہ دے۔ یہ ایک ایسا مسئلہ ہے جس کا کافی غور و فکر اور عمیق توجہ کی ضرورت ہے۔

تنبیہ : (میں یہ کہنا چاہتا ہوں) کہ "مثالی انسان" جیسے ایک خاص قسم کی تجلی کو قبول کرتا ہے۔ یعنی یہی سال ہر ہر نوع کے عالم کا ہے، یعنی ان میں ہر ایک مثالی تجلی کو قبول کرتا ہے، اس خاص نوع کی تربیت و پرداخت کا مشا بھی تجلی ہوتی ہے، یہ قانون تو موجودہ عالم کا ہے جس میں اس وقت ہم لوگ ہیں، لیکن آئندہ جو زندگی سامنے آنے والی ہے، تو اس عالم میں ہر ہر نوع کے اماموں کی یہ تجلیاں سب مٹ مٹا کر ختم ہو جائیں گی، بلکہ یوں کہنا چاہئے سب ایک دوسرے میں خلط ملط ہو کر رہ جائیں گی، اور صرف ایک ہی تجلی جو "مثالی انسان" پر قائم ہے، وہی باقی رہ جائے گی اور یہی مثالی انسان سارے تجلیات کا اعظم کر لے گا، اور یہ احاطہ اس کا اتنا کامل ہوگا کہ عرش پر جس تجلی کا قیام ہے، اس کے فیض رسانی کا صہرت بھی ایک واحد منغذ اور سوراخ باقی رہے گا، گویا اس کی حالت اس کی ہو جائے گی جو اپنی سے بیرون جو جس میں گھا ہوا ہو، اور اس کی سوا باقی نہ کھینکے، جتنی راہیں اس حوض سے ممکن ہو سکتی ہوں وہ بند کر دیے گئے ہوں اور ایسی حالت پیدا ہو گئی ہو کہ اس سوراخ کے سوا ہونی ٹھکنے کی کوئی راہ باقی نہ رہی ہو، قرآنی آیت،

مستغفر لکم ایھا الشقلات  
 قریب ہے ہم مارغ ہوں تم دونوں سے انے نقابین  
 (یعنی ے جن دنس)

میں اسی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، (یہ میرا خیال ہے) در نہ یہ علم تو خدا ہی کو ہے، بہر حال نفس اکبر کا تلب جیسے جسم کا مستوی در عرش کبیر ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، اسی طرح "مثالی انسان" کو سمجھو کہ اس کے مقابلہ میں وہ بھی ایک عرش صغیر ہے، عرش میں بلکہ عالم مجازاۃ کے ہر مقام اور ہر موقف میں حق تعالیٰ اسی عرش صغیر پر قبی فرما ہوں گے، اور اسی تجلی کی ہدایت سے بیان والے حق تعالیٰ کو دیکھیں گے، دار الحجاز یعنی عالم اخروی کا تیوم بھی یہی تجلی ہے، در موجودہ عالم میں فیوض و برکات الوار و ہدایات کا جو سلسلہ جاری ہے، اس کا مشا بھی یہی تجلی ہے۔  
 افضل محققین نے میرے خیال میں اسی تجلی کی تعبیر لہادی کے لفظ سے کی ہے، گویا یہی وہ تجلی ہے جسے ارباب سلوک اپنی اپنی بہتوں کی نگاہوں کے سامنے رکھ لیتے ہیں، اور اس کو پران کی



نظریں گری ہوئی ہیں، اسی لئے کہا جاسکتا ہے کہ سلوک کی آبیات کا موضوع شاید ہی تجلی ہے،

## عبقہ (۲۲)

مشہوری تجلیات کا تذکرہ اس مبقہ میں کیا جائے گا۔

د اب تک تو کمالی تجلیات کا ذکر تھا، لیکن اب کچھ ان مشہوری تجلیات کا تذکرہ کیا جاتا ہے جن سے کسی خاص شخص کی تربیت مقصود ہوتی ہے جیسے حضرت موسیٰ کی آگ والی تجلی کا حال ہے، ان ہی مشہوری مثالی تجلیوں میں ایک تجلی وہ بھی ہے جس کا ذکر حدیثوں میں بایں الفاظ کیا گیا ہے کہ نچلے آسمان پر ہر شب حق تعالیٰ نازل ہوتے ہیں یعنی انسان مثالی پر جو تجلی قائم ہے اس کا ظہور نچلے آسمان کے خیال میں جو ہوتا ہے، یہ اسی کی تعبیر ہے، اور یہ ظہور نتیجہ ہوتا ہے ان استعدادی کاروائیوں کا جنہیں سماوی اوضاع انجام دیتے ہیں (یعنی آسمان کے حرکات اور آسمانی ستاروں کے مختلف محل طلوع و غروب وغیرہ سے اس کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے کہ نچلے آسمان کے خیال میں انسان مثالی کی تجلی کا ظہور ہو، مقصد اس ظہور کا یہ ہوتا ہے کہ انسان کے خیالات میں صفائی پیدا کی جائے اور عام قدس کے رہنے والوں کے رنگ سے اس کو رنگین کیا جائے (مذکورہ بالا صلاحیتوں کے پیدا کرنے میں) سب سے اچھا کام آفتاب اور سیارہ زہرہ کے اوضاع انجام دیتے ہیں اور ان دونوں سیاروں کے اوضاع میں سب سے بہترین وضع ان کی اس وقت ہوتی ہے جب اوتار الجہ میں ان کا قیام ہوتا ہے۔

**اوقات نماز کے مصلح** خلاصہ یہ ہے کہ آفتاب جس وقت آسمان کے "وعدہ" میں ہوتا ہے۔ اس وقت آسمان کے دروازے کھولے جاتے ہیں، نزول کے وقت نماز جو مقرر کی گئی ہے اس کی وجہ یہی ہے، اور اسی کے بعد مسلسل نماز کے اوقات یکے بعد دیگرے آنے لگتے ہیں پھر آفتاب جب مغربی افق میں پہنچ جاتا ہے، تو اس وقت وہ ساری چیزیں جو آسمانوں اور زمین میں ہیں حق تعالیٰ کی تسبیح و تہلیل مصروف ہو جاتی ہیں، مغرب کی نماز اس وقت اسی مصلحت سے مقرر کی گئی ہے، اور آفتاب جب زمین کے "وعدہ" پر پہنچ جاتا ہے، تو اسی وقت اللہ تبارک و تعالیٰ نچلے آسمان پر نزول اہمال فرماتے ہیں، تہجد کی نماز کا یہی وقت جو مقرر کیا گیا ہے اس کی مصلحت یہی ہے، اسی طرح جب مشرقی افق سے آفتاب قریب ہو جاتا ہے، تب فرشتے نازل ہوتے ہیں اور رب دلوں کو دونا دونا کر دیتے ہیں، اور بندوں کے طاعات کا حق تعالیٰ کی طرف عروج بھی

۲۳۳  
اسی وقت میں ہوتا ہے (قرآن میں جو فرمایا گیا ہے) کہ

إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا  
صبح کی پراعت ان کے وقت فرشتے حاضر کئے جاتے ہیں

اس میں اسی کی طرف اشارہ ہے (بہر حال اس تجلی کے معدنی اسباب بے شمار ہیں مثلاً طائفہ کی تسبیح و تحلیل بنی آدم کے حسرتا مہتاب کے ساتھ آفتاب کا اجتماع میا و زہرہ کا آفتاب سے آگے بڑھنا یا پچھے رہ جانا اسی طرح دوسرے ستاروں اور سیاروں کی نظریں ان سب کو اس میں وصل ہے اور اسی قسم کے معدنی اسباب سے اس تجلی میں جو انسان مثالی پر قائم ہے، الشرح ادا و بساط سرور و کیف پیدا ہوتا ہے (در ان ہی کی مسلسل پیدائش سے) آدمی اس مقام پر پہنچ جاتا ہے جس کی ہمیشہ گویا اس امتیازی سرمایہ اور فصل کی ہے جو عنویات میں اور اس کو ن و نسا و والے عالم میں مشترک ہے، واللہ اعلم بالصواب

## عقہ (۲۵)

ان ہی مشہوری مثالی تجلیوں کے ذیل میں تجلیات کا ایک غیر محدود سلسلہ بھی ہے جو یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتے رہتے ہیں، فن مثالی پر جو تجلی قائم ہے، وہ حقیقت مختلف لباسوں میں اسی کے ظہور کی یہ مختلف شکلیں ہیں، ان کے ظہور کے اسباب کیا ہیں؟ ان کا شمار آسان نہیں ہے، بلکہ سچی بات یہی ہے کہ ان مثالی مشہوری تجلیوں کا احاطہ موجودہ عالم ہی میں قریب قریب ناممکن ہے، اسی پر آئندہ زندگی والے عالم کو تیاں کر لو، آئندہ زندگی جس کے متعلق قرآن میں فرمایا گیا ہے،

اَكْبَرُ دَرَجَاتٍ وَاكْبَرُ تَفْصِيلاً  
بے انتہا میں اور اہم ایک کو دوسرے پر جو برتری حاصل ہوتی ہے اس میں (آئندہ زندگی والا عالم) بہت بڑھا ہوا ہے

ایسے عالم میں ان کا کون، حاطہ کر سکتا ہے،

## عقہ (۲۶)

ان ہی مشہوری تجلیات میں معنوی تجلیوں کا جو سلسلہ ہے، ان میں بعض تجلیاں ہیں جن سے قرب

نے بے حویات کے جس ایسے امتیازی صحت جن میں انسان کے برگزیدہ افراد بھی شریک ہو سکتے ہیں، ان صحت کو آدمی حاصل کر سکتا ہے، اگر فرشتہ نہیں تو فرشتہ کے سدا جاتا ہے ۱۳



فرائض دل سے حضرات سے فرائض کے جاتے ہیں، اس تجلی کی حقیقت یہ ہے کہ صاحب قرب فرائض کی ملکوتی روح گویا شیشے کی خمینی اس تجلی کے لئے بن جاتی ہے جو انسان مثالی پر قائم ہے یا اسی انسان مثالی والی تجلی کے لئے وہ آئینہ ہوتی ہے اسی کا یہ اثر ہوتا ہے کہ خطیرۃ القدس کا یہ تمام و کمال عکس ہے قرب فرائض والے شخص کی روح اور نفس اور جسم اثر جاتا ہے اس مسئلہ کی تفصیل آگے بھی آگے گئی اسی کیفیت کی تعبیر "تائید روح القدس" کے الفاظ سے کرتے ہیں، دراصل وہی تجلی جو انسان مثالی پر قائم ہے، اسی کو "روح القدس" کہتے ہیں اور شخص کامل میں اس کی کامل صورت کا عکس ہو جانا اسی کا نام "تائید" رکھ دیا گیا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہی آدمی جب اس تجلی سے سرسراز ہوتا ہے تو جس طرح شخص اکبر کے قلب میں عرش والی تجلی جاری دساری ہے، اسی طرح یہ انسان مثالی والی تجلی اس شخص کے نفس اور قلب میں پیوست ہو کر جاری دساری ہو جاتی ہے، اور پورے طور پر اس کے قبضے میں وہ آجاتا ہے، تو اب اس قسم کا آدمی حق تعالیٰ کے جوارح (الہائے کار) میں سے ایک جاہد اور آلہ کار بن جاتا ہے پھر خدا ہی اس کی زبان پر بولتا ہے، (جیسا کہ حدیث میں آیا ہے)

اذا قال الله على لسان نبيه سمع الله لمن حمده

اور اسی مقام کی طرف اشارہ اس حدیث میں کیا گیا ہے جس میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے

ان الذين يبايعونك انما يبايعون الله

قطعا جو تجھ سے (وہ پیغمبر) بیعت کرتے ہیں وہ اللہ سے بیعت کرتے ہیں اللہ ہی کا ہاتھ ہے ان کا ہاتھ

یا  
ما رمیت اذ رمیت ولكن الله رمى  
یا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد  
الحق ينطق على لسان محمد  
یا حضور صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا ارشاد مبارک

اور یہی کہہ تو نے جب بھیہ تو نے گواہی دے چکا

خدا عمر کی زبان پر بولتا ہے

من اذاتی فقد اذی اللہ جس نے مجھے دکھ پہنچایا اس نے خدا کو دکھ پہنچایا۔  
 (یہ ساری باتیں اسی مقام سے تعلق رکھتی ہیں) پس یاد رکھنا چاہئے کہ قرب فرائض والے آدمی کے  
 دکھ سے خدا کو بھی واقعی اذیت ہوتی ہے، لیکن یہ اذیت اسی تجلی کی راہ سے ہوتی ہے جو صاحب قرب  
 فرائض کی روح پر قرب ٹم ہے۔

## عقب (۲۷)

(تجلیات شہور یہ) کی ایک قسم تجلیات صورت یہ بھی ہیں، اسی سلسلہ کی وہ تجلی ہے جس کا  
 خواب میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معائنہ فرمایا جو مشہوریات ہے سلف صالح سے اس  
 باب میں بکثرت روایتیں نقل کی گئی ہیں۔

میں نے امام احمد بن حنبل کے متعلق سنا ہے کہ خواب میں حق تعالیٰ کو انہوں نے تقریباً سو  
 دندہ دیکھا اور حق تعالیٰ سے جہد باتیں بھی دریافت کیں، ان تجلیوں کے متعلق مختصر لفاظ میں جو کچھ  
 کہا جاسکتا ہے وہ یہی ہے کہ انسان مثالی پر جو تجلی قائم ہے، اسی کا ظہور محسوسات کے مختلف صورتوں  
 کی قالب میں ہوتا ہے، پھر یہ صورتیں جس کی قالب میں اس تجلی کا ظہور ہوتا ہے، کبھی تو اس تجلی کی روشنائی  
 اور تابانی اشراق و ظہور کو کسی امور مثلاً زندگی یا قناب یا ماہتاب یا ستاروں کی شکل میں نمایاں کرتی  
 ہیں، در کبھی اسی تجلی کی عظمت و جلال کو ان صورتوں کی شکل میں ظاہر کرتی ہیں جن کی عظمت و جلال  
 سے دیکھنے والے کا دل معور ہوتا ہے، مثلاً بادشاہ وغیرہ کی شکل میں، اور کبھی اس تجلی میں محبوبیت و در  
 کشش کی جو کیفیت پائی جاتی ہے، اس کو ان محسوس چیزوں کے قالب میں ڈھال کر دکھاتی ہیں، جو  
 دیکھنے والے کی نظر میں محبوب ہوں اور کشش رکھتی ہوں، مثلاً کسی خوبصورت عورت، یا جمیل و شکیل نوجوان  
 کی شکل میں، کو دیکھتا ہے، اسی طرح تجلی کی یہ شان کہ ضیاء دل سے اس کی اطاعت کی جائے اور اس کے  
 احکام کے آگے سر جھکا دیا جائے، اسی کیفیت کو کسی ایسی محسوس شکل میں نمایاں کرتی ہے جس کی اطاعت  
 کو دیکھنے والا اپنا فرض خیال کرنا ہو، مثلاً پیر کی شکل میں اس کو دیکھتا ہے، علیٰ ہذا اقیاس دوسری چیزوں کو  
 تم سمجھ سکتے ہو۔



## عقبہ (۲۸)

شہودی تجلیات جن کا عالم شہادت میں ظہور ہوا ہو، اسی لئے ان کو ”شہودی شہادیت“ کہنا چاہیے، دراصل اسی سلسلہ کی تجلی وہ ناری تجلی تھی جو وادی قدس میں موسیٰ علیہ السلام کے سامنے ظاہر ہوئی۔

میرا حیا ہے، کہ دنیا کی عام آگ جیسی وہ آگ نہ تھی بلکہ یہ واقعہ ہے کہ وہاں صرف روشنی ہی روشنی تھی، اشراق ہی اشراق تھا، جس کا ظہور اس ہو میں ہو رہا تھا، جو وہاں پانی جا رہی تھی جہاں پر یہ تجلی ہوئی تھی، اور اس تجلی کی پیدائش، نیز اس کی بقا، یہ دونوں باتیں صرف ملا اعلیٰ کی مہتوں اور خلیفۃ القدس کی عنایت اور انسان مثالی کے اقتضائے ساتھ وابستہ تھیں،

گویا عنصری آگ جو دنیا میں پانی جاتی ہے، ہوا کو جیسے روشن کر دیتی ہے، اور آفتاب جیسے آئینوں کو اور فضا میں پھیلی ہوئی چھو ہاروں کو منور کر دیتا ہے، بلکہ یوں سمجھو کہ ناری صورت اور شہسی صورت، جیسے ان دونوں کے مادوں میں چمک دمک پیدا کر دیتی ہے، کچھ اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ ملا اعلیٰ کی مہتوں نے اودان کی تجلی کی قوت نے ہوا کو روشن کر دیا تھا، اور درحقیقت اس معنوی اور باطنی نور کو عین ہدایت کی باطنی روشنی جو انسان مثالی پر قائم ہونے والی تجلی میں پانی جاتی ہے، اسی معنوی نور کو اس حسی نور کی شکل میں نمیاں کیا گیا تھا۔

آخر میں پوچھتا ہوں کہ غصہ کی حالت میں آنکھیں جو سرخ ہو جاتی ہیں، ظاہر ہے کہ یہ سرخی ان عام رنگوں کے ذیل کی چیز نہیں ہوتی جو عام طور پر پائے جاتے ہیں، یعنی کسی سوخ جسم کے سیل اور اتصال سے جس سرخ رنگ کو حاصل کیا جاتا ہے، مثلاً گوشت کے پھول سے کپڑے کا اتصال پیدا کر کے جیسے رنگ پیدا کیا جاتا ہے، یا چمکیلے اجسام مثلاً آفتاب کے شعاعوں سے ہونے سے جو رنگ پیدا ہوتے ہیں، غصہ کی حالت میں آنکھوں کی سرخی اس نوعیت کے رنگ سے تسبیح نہیں رکھتی بلکہ آدمی کے اندر جو جذبہ ابھرتا ہے، یہ سرخی اسی سے پیدا ہوتی ہے، پس اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ (ناری موسیٰ) کی روشنی کسی آتشیں یا نوری جسم کے اتصال سے نہیں پیدا ہوتی تھی، بلکہ شخص اکبر کے باطن کا ایک اقتضائے تھا جس سے یہ روشنی (ناری) کے سامنے ظاہر ہوئی تھی۔

# خاتمہ

## تجلی کے متعلق بعض سوالات اور ان کے جوابات

تنبیہ: پوچھنے والا اگر پوچھے کہ تجلی میں اور متجلی میں کیا نسبت ہوتی ہے، یعنی تجلی اور جو ذات تجلی کرتی ہے، جسے تجلی کہتے ہیں، آیا دونوں یکساں چیز ہے یا یہ دونوں الگ الگ چیزیں ہیں؟ جواب اس کا یہ ہے کہ جس کے لئے تجلی کرنے والا تجلی کرتا ہے، جسے متجلی کہتے ہیں، اگر تجلی سے مراد وہ چیز ہے جس کی طرف ہی متجلی نہ توجہ کرتا اور اشارہ کرتا ہے، اور یہ کہ احکام و آثار تجلی میں جس چیز کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں، اگر اس کے متعلق تمہارا سوال ہے تو تجلی عینہ متجلی ہے، دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے اور اس سوال سے کہ تجلی اور متجلی دونوں ایک ہی چیز ہے یا الگ الگ چیزیں ہیں؟ پوچھنے والے کی غرض اگر یہ ہو کہ ظہور کی ایک شکل ظہور کی دوسری شکلوں سے جو ممتاز ہوتی ہے، اس اعتبار سے تجلی اور متجلی کے ظہور کی کیا نوعیت ہے تو اس لحاظ سے ظاہر ہے کہ تجلی کی ذات متجلی کی ذات سے الگ ہو جائے گی، کیونکہ تجلی کا ظہور عینہ متجلی کا ظہور نہیں ہے، عام طور پر متوسط درجے کی عقل رکھنے والوں و قلیل قال کی طرف دھندل میں جو مبتلا ہیں، ان کی سمجھ سے کسی کو زیادہ مناسب ہے، یعنی ایسی دو چیزیں جن میں سے ایک کا ظہور دوسرے کے ظہور سے ممتاز ہو، دونوں کو بجز اس کے کہ باہم ایک دوسرے کا غیر سمجھیں، اور کوئی بات ان کی سمجھ میں آ بھی نہیں سکتی۔

بہر حال ظہوری، قیاد کی حیثیت سے اس میں شک نہیں کہ تجلی اور چیز نہ، اور تجلی اور ہے لیکن تجلی چونکہ تجلی کو اپنی ذات کا عنوان بنا لیا ہے، اسی کا نتیجہ یہ ہے کہ دونوں میں غیریت کا جو یہ تعلق ہے، وہ دب کر اور پوشیدہ ہو کر رہ جاتا ہے۔

تنبیہ: عوام رخلا سفہ و ارباب درں کی زبانوں، پر عقول مجرہ کا قصہ جو پڑھا ہوا ہے، دیکھتے سمجھا جاتا ہے، کہ کائنات اور خالق کائنات کے درمیان ایسے عقول کا جو مادہ سے مجرہ اور پاک ہیں، ایک سلسلہ پیدا جاتا ہے، جنہیں عقول عشرہ بھی کہتے ہیں، اس خیال کی مختلف لوگوں نے مختلف تعبیریں کی

میں سے گزر چکا ہے، کہ ایک سے چو کو نامزد کے رب کی ایک چیز ہو سکتی ہے اس سے خدا کے متعلق ان کا خیال ہے کہ مرنیک میرزا محمد کو جس قسم ان کی اصطلاحات میں "عقل اول" ہے، یہ "عقل اول" میں پہلے صفوں کے (بغیر عاشق و معشوقہ)



ہیں، ایک تاویل اور توجیہ تو اس نظریہ کی وہی ہے، جس کا ذکر باطن الوجود کی بحث میں گذر بھی چکا ہے، یعنی عقول سے مراد اسماء کوئیہ ہیں، اور دوسری تاویل یہ ہے کہ اسماء کوئیہ نہیں بلکہ مراد ان سے اسماء الہیہ ہیں، گویا لاہوت کے نزلات کی تعبیر ان لوگوں کے نزدیک عقول مجردہ کے لفظ سے کی گئی ہے۔

لیکن تمام توجیہوں اور تاویلوں میں میرے نزدیک سب سے زیادہ واضح توجیہ اس نظریہ کی یہ ہے کہ عقول کے لفظ سے مراد تجلیات ہیں، یعنی اپنی تجلی اعظم کے لحاظ سے تو واجب تعالیٰ کی ذات "لاہوت" ہے، اور اسی لاہوت کی عرش اعظم پر جو تجلی ہو رہی ہے، اسی کو عقل اول کہتے ہیں اسی طرح آٹھویں فلک کی نور کا جو امام ہے، اس پر لاہوت کی جو تجلی قائم ہے، اسی کی تعبیر عقل ثانی سے کرتے ہیں یا خود فلک ششم پر لاہوت کی جو تجلی قائم ہے، اسی کو عقل ثانی کے نام سے موسوم کیا گیا ہے، باقی عرش پر قائم ہونے والی لاہوت کی تجلی میں کامل انبساط اور عسلاؤ کا رنگ جو پیدا ہوتا ہے، جسے خطیۃ القدس بھی کہتے ہیں، اسی کو فلاسفہ "عقل فعال" کے نام سے موسوم کرتے ہیں، اسی طرح انواع کی مثالی صورتوں میں لاہوت کی جو تجلیاں ہوتی ہیں، ان ہی کو ارباب انواع کہتے ہیں، اور انسان مثالی پر لاہوت کی جو تجلی قائم ہے، اسی کو روح القدس بھی کہتے ہیں، اور اشرافی حکماء اسی کو نوع انسانی کا رب خیال کرتے ہیں۔

تنبیہ: شریعت اور دین کے اہیات میں غور و فکر کرتے ہوئے ارباب بصیرت کو چاہیے کہ اپنا نصب العین وہ اسی چیز کو بنالیں، جس کا ذکر پہلے بھی متعدد بار گذر چکا ہے، یعنی کسی شے کی ذات کے لئے جو احکام ثابت ہوتے ہیں، اور جن مشتق الفاظ کا اس پر اطلاق کیا جاتا ہے، یا جن مشتق الفاظ کی ذات مصدق بنائی جاتی ہے، اس کی دو شکلیں ہیں، ایک تو اس کا وہی عام معمولی عادی طریقہ ہے، یعنی خود ذات میں (ن مشتقات اور احکام) کے منشاء کا جب قیام ہوتا ہے، تب ن احکام کو اس ذات کی طرف منسوب کرتے ہیں اور جو لفظ اس منشاء سے مشتق ہوتا ہے، اس کا ذات پر اطلاق کیا جاتا ہے، ایسی صورت میں جو باتیں ذات کے لئے ثابت ہوتی ہیں، ان پر ذات کے مقدم ہونے کا

(بقیہ حاشہ گذشتہ) لحاظ سے کثرت پیدا کرتے ہیں، اور اس کے بعد اس سے کہتے ہیں کہ عقل ثانی اور فلک اول پیدا ہوا، اسی طرح نیچے اترتے ہوئے ایک عقل اور ایک فلک کی پیدائش کے سلسلہ کو ان لوگوں نے فرض کیا ہے، آخری عقل عقل تعالیٰ تمام انسانی نفس پر وہی منطبق ہے، سب پر جو کہ اسی کامل عقل ہے اس لئے اس کو نفس کی صفت سے صحت ان لوگوں نے کیا ہے، اشرافی حکماء کا خیال ہے کہ دنیا میں جتنی چیزیں پائی جاتی ہیں، ان میں ہر چیز کے بروج مثلاً انسان، گھوڑے، بیل وغیرہ کا الگ الگ رب ہے، یہی بروج کامرانی ان کی اصطلاح میں "رب النوع" کہلاتا ہے ۱۲۔

مطلب پس وہی ہوتا ہے جو عارض پر معروض کے مقدم ہونے کی نوعیت ہے،  
 اور دوسرا غیر معمولی اور غیر عادی طریقہ ہے اسی لئے یہ مشہور بھی نہیں ہے، یعنی تجلی میں منشا کے  
 قیام کی وجہ سے ذات پر اس منشا سے مشتق شدہ الفاظ کا اطلاق کیا جائے، ایسی صورت میں جو  
 باقی ذات کو ثابت ہوتی ہیں ان پر ذات کے مقدم ہونے کی نوعیت اور ان چیزوں سے ذات  
 کے مجرد اور جدا ہونے کی کیفیت وہ نہیں ہوتی ہے جو عارض و معروض کے تقدم کی ہے، بلکہ یہ  
 تقدم واقعی ہوتا ہے۔

بہر حال مشتق الفاظ کا اطلاق ذات پر ہر حال میں مجازی نہیں بلکہ حقیقی اطلاق ہے اور آثار  
 کے نمودار میں کسی قسم کی کوئی کمی نہیں ہوتی، بلکہ ہر حال میں ان کا ظہور کامل شکل میں ہوتا ہے، (مندرجہ  
 بالا مقدمات کو سامنے رکھتے ہوئے) یہ اعتقاد کہ حق سبحانہ و تعالیٰ کلام لفظی کے ساتھ متکلم ہیں یعنی  
 ان کی مختلف تعلیموں میں ایک تجلی یہ بھی ہے، اور یہ کہ خدا کا متکلم ہونا صرف نفسی کلام ہی میں منحصر و محدود  
 نہیں ہے، یہ ایسا اعتقاد ہے جس کے ساتھ اپنے آپ کو مطمئن کرنا واجب اور ضروری ہے،  
 آخر تکلم یا بولنے کا مطلب اس کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے کہ تجلی میں کلمات اور الفاظ کو پیدا کیا جائے  
 آدمی کے متعلق بھی جب ہم کہتے ہیں یعنی کہتے ہیں کہ زید بول رہا ہے تو اس کا مطلب بھی ظاہر ہے کہ یہی ہوتا  
 ہے کہ صلق اور زبان میں زید الفاظ کو پیدا کر رہا ہے، (ہم نہیں جانتا کہ ان دلوں باتوں میں آخر کیا فرق  
 ہے) اسی لئے سمجھنا چاہئے کہ لفظی کلام کا حق تعالیٰ کی طرف انتساب ایسا ہی ہے جیسے ہم لوگوں کی طرف  
 ہمارا کلام منسوب ہوتا ہے،

رب العالمین والآخرین انہ لم یکن من خلقہ  
 پس آسمان و زمین کے خدا کی قسم یہ حق ہے، اسی طرح حق ہے  
 جیسے ہم جو کچھ بولتے ہو یہ واقعہ ہے۔

اے پروردگار! تو نے جو کچھ نازل فرمایا ہے ہم نے اسے مان لیا اور میرے رسول کے ہم لوگ ہر دہرہ گئے  
 پس پروردگار! لکھ لیجئے ہم لوگوں کو شاہدین (یعنی گواہی دینے والوں کے) ساتھ اور فقط اپنے فضل و کرم  
 سے ہمیں نبیوں اور صدیقیوں اور شہداء و صالحین کے زمرے میں شریک فرمایا بھیجے، اور بنا دیجئے ہمیں ان لوگوں  
 میں جو چل پڑے ہیں راہ پر ان بزرگوں کی تحفیں اپنے چن لیا ہے، اور جن کا انتخاب ساری دنیا میں آپ نے فرمایا  
 ہے، اور توفیق دیجئے ان لوگوں کے اتباع کی جمعوں نے آپ کی مضبوط دُوری (جہل متین) کو تقاضا کیا ہے اور آپ کے  
 رسول امین کی سنت کو جنہوں نے اختیار کر لیا ہے، صلوٰۃ اللہ علیہ و علیٰ آلہ و صحابہ اجمعین  
 اللہ العظیم! ہماری دعا قبول فرما لیجئے، کیونکہ بغیر کسی استحقاق کے آپ کی طرف سے انعام کی ابتداء ہوتی  
 ہے، اور درویش میں آپ بے وجہ مثال ہیں، ایسا نہیں ہے کہ نافرمانوں کی نافرمانیوں کی گنجائش آپ کے  
 علم میں نکل جائے، اور یہ ہو سکتا ہے کہ مانگنے والوں کی مانگ اور طلب کر پورا کرتے ہیں، جہاں کا خطرہ آپ کے سامنے آئے



جائے تو ان کو اور سمجھا ہی کیا جائے۔

یہی بات یہی ہے کہ اہل عقل کا ایسا مرد جسے کچھ بھی دنیا میں اہمیت حاصل ہے اس نے حق تعالیٰ کے اس قدیم ارادہ کا کبھی انکار نہیں کیا ہے، البتہ طبعی میں تمہینوں اور مذہبوں بدعتوں کا جو طبقہ ہے یا جنہیں دہریوں کے ہاتھ کا میل نہیں اور کثافت خیال کرنا چاہیے ان سے کچھ اس قسم کی باتیں منقول ہیں جو ارادہ قدیمہ کی نفی پر دلالت کرتی ہیں، یہ لوگ تو چوپائے بلکہ ان سے بھی زیادہ کم کردہ راہ ہیں، بانی فلاسفہ کے بعض سربراہان اور وہ افراد کی طرف جو یہ نظریہ منسوب کیا گیا ہے کہ حق تعالیٰ کو وہ عالم کا خالق بلکہ ارادہ نہیں بلکہ خالق بالاجباب سمجھتے ہیں اس کی تحقیق اور اس کا جو صحیح مطلب ہے، عنقریب تمہارے سامنے پیش ہونے والا ہے۔

## عقبہ (۲)

صفت قدرت کے لحاظ سے ایسے دو پہلو جو باہم ایک دوسرے کے برابر مساوی ہوں ان میں سے کسی ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح دے دینا یہی ارادہ کی صفت کی شان ہے۔ جو یہ کہا کہ ان دونوں پہلوؤں کو قدرت کے لحاظ سے مساوی ہونا چاہیے پس لے کہا کہ دو مساوی پہلوؤں میں سے ایک پہلو کی ترجیح کا کام ارادہ جو انجام دیتا ہے اس سے یہ مراد نہیں ہے کہ واقع میں بھی ان دونوں پہلوؤں کا مساوی ہونا ضروری ہے نیز ترجیح جس ارادہ سے پیدا ہوتی ہے خود اس ارادے کے لحاظ سے بھی دونوں پہلوؤں کا مساوی ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ یہ مطلب یہ ہے کہ کسی ارادی فعل یعنی ارادہ سے پیدا ہونے والے فعل کے متعلق یہ ضروری نہیں ہے کہ اس کا ترجیح پانا صرف ارادہ ہی پر موقوف ہو اس ارادے کے سوا کوئی دوسری ترجیح بخشنے والی وجہ اور موجود نہ ہو یہ قطعاً غیر ضروری ہے اگر ارادی افعال کے لئے اس خصوصیت کو ضروری قرار دیا جائے گا۔ تو اختیاری افعال کا بہت بڑا حصہ اختیاری افعال کے دائرے سے خارج ہو جائے گا، آخر کھلی ہوئی بات ہے کہ اختیاری افعال زیادہ تر کسی نہ کسی غرض ہی کو پیش نظر رکھ کر کئے جاتے ہیں یعنی ایسے اغراض پیش نظر ہوتے ہیں جو فعل کے دو پہلوؤں میں سے کسی ایک ہی پہلو سے ان کا حصول وابستہ ہوتا ہے ان حالات میں ظاہر ہے کہ ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح دینے والی ایک چیز واقع میں ہی پائی جاتی ہے یعنی غرض کے حصول کا ایک ہی پہلو سے وابستہ ہونا تو

ارادہ کی ترجیح سے پہلے ترجیح کی ایک واقعی وجہ موجود ہوتی ہے۔  
 باقی یہ سوال کہ کیا کوئی ایسی صورت بھی ممکن ہے کہ ارادہ کے سوا ترجیح کی کوئی دوسری وجہ موجود  
 نہ ہو پھر بھی ارادہ کرنے والا محض اپنے ارادے سے فعل کے دو پہلوؤں میں سے ایک پہلو کو دوسرے  
 پہلو پر ترجیح دیتے ہوئے؛ بلاشبہ یہ ایک معقول سوال ہے، اس پر عقل بحث انشاء اللہ آئندہ کی جاگی  
 ورامنی موقع پر اس مسئلہ کی جو واقعی تحقیق ہے اس کو ہم بیان کریں گے۔

## عقبہ (۳)

جان لینے کی ایک بات یہاں یہ بھی ہے کہ ارادہ کا مبداء اور ابتدائی اسباب اگر اختیاری  
 نہیں بلکہ ایجابی ہوں تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس ارادے سے جو فعل صادر ہو وہ ارادی فعل  
 باقی نہ رہے، یہ قطعی غیر ضروری ہے اور اگر ارادی فعل کے لئے یہ ضروری قرار دیا جائے گا کہ جس  
 ارادہ سے وہ پیدا ہوا ہو اس کے مبادی اور ابتدائی اسباب بھی اختیاری ہوں تو ارادی افعال  
 کی اکثر و بیشتر شکلیں ارادی افعال کے دائرے سے خارج ہو جائیں گی اکثر کون نہیں جانتا کہ ارادی  
 افعال کا ایک بڑا حصہ ایسا ہے جس کے مبادی اور ابتدائی اسباب میں سب ذیل امور داخل ہوتے  
 ہیں، یعنی پہلے تو اس فعل کی صورت جس کا ارادہ کیا گیا ہو ارادے کرنے والے کے ذہن میں حاصل ہو  
 پھر یہ بات طے ہوگی کہ ارادہ کرنے والے کے جی کو وہ فعل پسند ہے یا نہیں پسندیدگی کے اس مرحلے کے  
 طے ہونے کے بعد اس فعل کے حصول کا شوق پیدا ہوگا تب بس کے بعد فعل سے ارادے کا تعلق قائم  
 ہوتا ہے۔

اور ظاہر ہے کہ خرد ارادہ اور ارادے سے پہلے یہ متعدد مراحل جو میں ان میں سے کسی ایک چیز کا  
 بھی ارادہ کرنے والے کے ارادے سے تعلق نہیں ہوتا جس کا مناسب یہی ہوا کہ یہ سارے امور ارادہ  
 کرنے والے کے اعتبار سے اختیاری اور ارادی نہیں بلکہ ایجابی ہیں لیکن فعل کا صدور جو نہ ارادے سے  
 ہوتا ہے اس لئے بہر حال وہ فعل ارادی ہی ہے۔

## عقبہ (۴)

ایسی چیز جو ممکن ہو (یعنی جس کا ہونا اور نہ ہونا یا وجود و عدم دونوں برابر ہو)  
 اس کے ان



دو پہلوؤں (یعنی ہونے کا نہ ہونے پر یا نہ ہونے کا ہونے پر) ترجیح پا جانا بغیر کسی ترجیح دینے والی شے کے ناممکن ہے ممکن کے دونوں پہلوؤں کا صحیح تصور سب کسی کے سامنے ہو گا وہ اسی فیصلہ کو اپنی عقل کے قریب پاسے گا یہ ایک ایسا بدیہی مسئلہ ہے کہ مذہب و ملت سے لوگوں کا تعلق جو یا نہ ہو یعنی ارباب مذہب و ملت جنہیں تمیز نہیں کہتے ہیں) وہ ہوں یا ان کے سوا استقلال کی کوئی اور جماعت ہو سب کا اس مسئلہ کے بدیہی ہونے پر اتفاق ہے بلکہ سچ تو یہ ہے کہ جانوروں اور چوپایوں میں بھی تم اگر تلاش جستجو سے کام لگے تو تم کو پتہ چلے گا کہ اس مسئلہ کا اثر ان میں بھی ان کے من سب حال طریقہ پر پایا جاتا ہے ان کے احاسات میں بھی یہ بات فطری طور پر رچی ہوئی ہے آخر اس کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے کہ قدم کی، ہٹ یا لاٹھی اور تھیاری کی کھر کھر دھبٹ کے سننے کے ساتھ ہی جانوروں میں جو کھلی میٹج جاتی ہے ان کو قہین ہو جاتا ہے کہ جن سے یہ آواز پیدا ہوئی ہے وہ یہیں کہیں موجود ہے ان کے سوا اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ وہ بھی یہی ہیں کہتے ہیں کہ ایسی چیز جو ممکن ہو اس کا وجود کسی پید کرنے والے اور وجود عطا کرنے والے کے بغیر ناممکن ہے

ادری وہ مقدمہ ہے جو سارے معانی کی کلید و در سارے علوم کی بنیاد ہے یعنی حق تعالیٰ کا ثبات اسی مقدمہ پر مبنی ہے باقی بعض باتیں علمی و فلسفہ و شریعت نے اپنی کتاب توضیح میں یہ دعویٰ کرتے ہوئے کہ اثبات حق اس مقدمہ پر موقوف نہیں ہے خود ایک جدید استدلال کی تقریر ان الفاظ میں ہو گی ہے کہ جو چیز موجود ہو گی وہ حال سے خالی نہ ہو گی یعنی بذات خود وہ موجود ہو گی یا بذات خود نہیں بلکہ کسی غیر سے موجود ہو گی۔ یہ ہے کہ دوسری شکل جس شے کے وجود کی ہو گی اس حال وہ پہلی قسم کا استخراج ہو گا یعنی بذات خود موجود ہے اس کا وہ محتاج ہو گا بالفاظ دیگر وہ واجب تعالیٰ کا محتاج ہو گا کیونکہ اگر یہ مانا جائے گا تو جس تسلسل کو عقل محال ٹھہرا چکی ہے اس سے بچنے کی اور کوئی دوسری صورت ہی نہیں ہے

لیکن صدر شریعت کی استدلال میں ذکر کردہ یہی ہے باقی تامل وہ سامنے آ سکتی ہے یعنی موجود ہونے والی ہستیوں کو دو حصوں میں تقسیم کرتے ہوئے انہوں نے ایک قسم کی تبییر جویہی تھی کہ وہ "بذات خود موجود ہو گی" اسی کے متعلق دریافت کرنا چاہیے کہ اس سے کیا مراد ہے ابسی ہستی جس کی خود ذات ہی اس کے وجود کو جو ای ہو اگر مینصوب ہے تو پھر علاوہ ان دو قسموں کے جس کا ذکر صدر الشریعت سے کیا ہے دوسری قسم اور بھی نکلی آتی ہے یعنی ایسی چیز جو بذات خود ہو تو ممکن نہیں کسی نے ذکر کرنے والے کے ایجابی میں کے بغیر موجود ہونے ہو اور اگر بذات خود موجود ہونے والی ہستی سے

ان کی وہ ایسی سستی ہے جس کا وجود غیر سے نہ پیدا ہو، تو پھر ان کا استدلال ناقص بن کر رہ جاتا ہے۔ یعنی تقریباً ہی ان کی ناتمام رہ جاتی ہے، کیونکہ صرف اتنی بات کہ غیر سے جس کا وجود نہ پیدا ہوا ہو، یہ تو علامہ واجب کے اس ممکن پر بھی صادق آتی ہے، جو کسی موجود کے بغیر موجود ہو گیا ہو، بہر حال ہر ذہنی پر سب سے پہلے اس کی ضرورت ہے کہ ممکن کا موجود کے بغیر پیدا ہونا ممکن ہے۔ جب تک اس مقدمہ کو غور نہ ثابت ہو، اس بات تک کہ ممکن کی اور صدر الشریعت نے سی سے گریز کرنا چاہا تھا۔

## عقبہ (۵)

ایسی چیز جو ممکن ہے جب تک وجوب کی صفت اس میں پیدا نہ ہو، وہ موجود بھی نہیں ہو سکتی اسی دھوئے کو اس عقبہ میں ثابت کیا جائے گا، وجوب کا مطلب یہ ہے کہ اس کی نیستی ورنہ ہونے کی جتنی شکیں ہوں وہ سب معدوم ہو جائیں، اور اس کا معدوم ہونا اب ناممکن ہو جائے۔ بہر حال جب تک یہ کیفیت ممکن میں پیدا نہ ہوگی وہ وجود کا باس اختیار نہیں کر سکتا، اس میں دعویٰ کی یہ سہولت جو چیز ممکن ہوگی نہ ہر نے کہ جب کبھی موجود ہوگی اس سے پہلے اس کی علت تیار نہ کیا جانا بھی ناگزیر ہے، کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا تو تاخیر کا کما کر ترجیح دینے کے بغیر ترجیح حاصل ہو گئی دینے ممکن کے وجود کو اس کے عدم پر بلا وجہ ترجیح کے ترجیح حاصل ہو جائے گی اس طرح ضروری ہے کہ جب کسی ممکن کی علت تیار ہو جائے تو ممکن کا وجوب ہو جانا دینے اس کے وجود کا اس کے عدم پر ترجیح پا جانا ناگزیر ہے، کیونکہ اس کی علت تمام کے وجود ہو جانے کے بعد بھی ممکن کا عدلی پہلو اگر ممکن ہی باقی رہے گا تو اس کا مطلب یہی ہوگا کہ جس پر کسی سے کو ترجیح حاصل ہو چکی تھی یعنی ممکن کے عدم کا جو پہلو ترجیح ہو چکا تھا پھر اس کو ترجیح حاصل ہو جائے ظاہر ہے کہ یہ تو پہلی دلیل یعنی بلکہ ترجیح کے ترجیح پانے سے بھی زیادہ ہل بات ہے۔

(دوسری دلیل اس دعویٰ کے ثبوت کی یہ ہے کہ ممکن جب عدم نیستی کے میں ہو تو ظاہر ہے کہ اس وقت اس ممکن کے پیدا کرنے والے کے یہی عمل کا تحقق نہ ہوگا، اب اگر کسی ممکن کے متعلق یہ فرض کر لیا جائے کہ وہ موجود ہو گیا ہے، تو اب ہم پوچھتے ہیں کہ پیدا کرنے والے کا کیا عمل ممکن کے وجود کے ساتھ پایا گیا ہے، یا نہیں، اگر اس کے ساتھ اس بنیادی عمل کا تحقق نہ ہے



تو اس کے یہ معنی ہوئے کہ ممکن کے وجود کی علت تامہ اس سے پہلے نہیں پائی گئی، کیونکہ ممکن کا یہ وجود جن چیزوں پر موقوف ہے، ان میں یہ ایجادی عمل بھی تو داخل ہے، اور اگر یہ نہیں ہوا، بلکہ پیدا کرنے والے کا ایجادی عمل ممکن کے وجود کے ساتھ نہیں پایا گیا ہے، اگر یہ مانا جاتا ہے، تو پھر یہ وہی ترجیح بلا ترجیح والی بات ہے، (یعنی بغیر کسی ترجیحی وجہ کے ترجیح پایا جاتا،) اس ناممکن بات کو تسلیم کر لیا ہے۔ بہر حال (جس طرح بھی دیکھا جائے) ممکن کے متعلق یہ بات کہ جب وہ وجود ہوگا، واجب بن جائے گا، قطعی ہے، اس کے برعکس پھر یہ بھی ضروری ہے، کہ ممکن میں جب تک وجوب کا رنگ پیدا نہ ہوگا، وہ موجود بھی نہیں ہو سکتا، در یہ کلیہ ہر ممکن کے لئے عام ہے، یعنی ممکن کے اس امکان کا تعلق ارادے سے ہونا ارادے سے نہ ہو، اسی طرح موجود ہونے کی صورت میں جس وجوب کا ممکن کے لئے ہونا ناگزیر ہے، اس وجوب کے متعلق بھی ضروری نہیں کہ ارادے سے وہ وجوب پیدا ہوا ہے، یا بغیر ارادے کے، پھر ممکن جس کے متعلق یہ قاعدہ بیان کیا گیا ہے، وہ بھی عام ہے، یعنی انتزاعی امور سے ہو یا غیر انتزاعی امور سے اس کا تعلق ہو، وجہ اس عمومیت کی یہ ہے، کہ جس دلیل سے مسئلہ ثابت کیا گیا ہے وہی عام ہے، اور مذکورہ بالا تمام شکلوں کو حاوی ہے۔

۔ یہاں ایک قابل ذکرات یہ ہے، کہ بعض مائیدی شکلیں (یعنی صدر الشریعہ) نے ہی دلیل کی تفصیلی تقریر کے بعد ایک عجیب دعوے کے اثبات کی کوشش کی ہے، یعنی ثابت کرنا چاہا ہے، کہ بعض ممکنات ایسے بھی ہیں، جن کا صدور ان کے مبادی اور اسباب سے باہر طور بھی ہو سکتا ہے، کہ ان ممکنات میں وجوب کا رنگ نہ پیدا ہو، صدر الشریعہ نے اپنے اس خیال کو طویل الذیل مقدمات پر مبنی کر کے پیش کیا ہے، اور دلائل و براہین کا ایک انبار اس سلسلہ میں جمع کر لیا ہے، لیکن ان کے سارے بیان کا اصل صرف اس قدر ہے، کہ موجود اور معدوم کے بیچ میں وہ ایک درمیانی واسطے کو ثابت کرنا چاہتے ہیں، اسی کے ساتھ یہ بھی جائز قرار دینا چاہتے ہیں کہ یہی چیزیں کی نوعیت موجود و معدوم کے لحاظ سے درمیانی واسطہ کی ہے، اپنے اسباب و مبادی کی طرف اس کا انتساب اس طور پر ہوتا ہے، جس میں وجوب کی کیفیت نہیں پیدا ہوتی، صدر الشریعہ نے اس کے بعد یہ بیان کیا ہے، کہ یہی چیز جس کی حیثیت و نوعیت درمیانی واسطہ کی ہے، درحقیقت بعض ممکنات کے صدور کی وہی شرط ہے، در اسی بنیاد پر یعنی جن ممکنات کے صدور کی شرط ہونے کی حیثیت یہ درمیانی واسطہ والی چیز رکھتی ہے، چونکہ اپنے مبادی و اسباب کی طرف اس کا امتداد بنیہ و جہی کیفیت ہو سکتا ہے، اس لئے مبادی و اسباب کی طرف ان ممکنات کے انتساب کی کیفیت بھی یہی ہو گئی ہے،

یعنی اس میں وجوب کا رنگ نہیں پایا جاتا، اگرچہ ان ممکنات کے مبادی و اسباب کو جب مذکورہ بالا شرط کے ساتھ پیش نظر رکھا جائے تو اس وقت ان ممکنات کا اپنے مبادی و اسباب سے صدور واجب ہو جاتا ہے۔

صدر الشریعہ نے اس کے بعد دعویٰ کیا ہے، کہ صفت ارادہ کا تعلق بھی ان ہی امور میں داخل ہے جو موجود اور معدوم کے بیچ میں درمیانی واسطہ ہونے کی نوعیت رکھتے ہیں، گویا خلاصہ مطلب ان ساری طول طویل باتوں کا یہی ہوا کہ ارادے کی صفت اگرچہ بذات خود اپنے علل و اسباب سے وجوباً ہی صادر ہوتی ہے، اسی طرح مرقاوی بھی جس چیز کا ارادہ کیا گیا ہو ایسی صورت میں ارادے کا اس سے تعلق ہو چکا ہے اس کا صدور بھی اپنے اسباب سے وجوباً ہی ہوگا، لیکن صرف ایک بات یعنی ارادے کا مراد سے جو تعلق ہے، اس تعلق کا تناسب کسی شے کی نظر و جہلی رنگ میں نہیں ہوتا، اگرچہ مراد کے صدور کی شرط ارادے کا یہی تعلق ہے اور یہی راز ہے جس کی وجہ سے مراد کا انتساب اپنے پیدا کرنے والے کی طرف وجوباً نہیں ہوتا۔

تم دیکھ رہے ہو کہ اس گفتگو کا حاصل ہے کہ صرف یہی ہے کہ مراد یعنی جس چیز کے پیدا کرنے کا ارادہ کیا گیا ہو اس کے دونوں پہلو یعنی وجود و عدم ایک دوسرے پر کسی قسم کی برتری اور ترجیح کا حق نہیں رکھتے بلکہ دونوں پہلو وضع میں مساوی اور برابر ہیں اس کے بعد ان دو پہلوؤں میں سے کسی ایک میں یہ نسبت ارادہ کا تعلق باس طور قائم ہو جاتا ہے کہ اس تعلق کو یہ خود ارادے کی صفت ہی چاہتی ہے اور نہ وہ جس کا یہ ارادہ صفت ہے یعنی مرید کی کا وہ اقتضائے ان دونوں کے سوا کسی اور چیز کا یہ اقتضائے ہے یعنی مراد کے دو پہلوؤں میں کسی ایک پہلو سے ارادہ کا تعلق کسی ایسی چیز کا محتاج نہیں ہے جس کے تعلق کہا جائے کہ وہی اس تعلق کا باعث ہے۔

باقی ابتدائے بحث میں جو دلیل بیان کی گئی تھی اور ثابت کیا گیا تھا کہ واجب ہوئے بغیر کسی ممکن کا صدور ہونا ناممکن ہے اور کہا گیا تھا کہ ہر ممکن کے لئے یہ قاعدہ عام ہے جو کہ اس میں صدر الشریعہ کا وہ ممکن بھی داخل تھا جس کے متعلق وہ مدعی تھا کہ یہ قاعدہ عام ہے۔ کی طاعت اس کا انتساب بغیر وجوب کے ہوتا ہے اس سے منکر ہونے کے لئے انہوں نے یہ تقریر کی ہے کہ ارادے کا یہ تعلق جس کا انتساب ناممکن ہو وہ وجہ کی طرف سے کہ یہ قاعدہ عام ہے کہ ہر ممکن کے لئے یہ قاعدہ عام ہے جو کہ اس میں صدر الشریعہ کا وہ ممکن بھی داخل تھا جس کے متعلق وہ مدعی تھا کہ یہ قاعدہ عام ہے۔ کی طاعت اس کا انتساب بغیر وجوب کے ہوتا ہے اس سے منکر ہونے کے لئے انہوں نے یہ تقریر کی ہے کہ ارادے کا یہ تعلق جس کا انتساب ناممکن ہو وہ وجہ کی طرف سے کہ یہ قاعدہ عام ہے کہ ہر ممکن کے لئے یہ قاعدہ عام ہے جو کہ اس میں صدر الشریعہ کا وہ ممکن بھی داخل تھا جس کے متعلق وہ مدعی تھا کہ یہ قاعدہ عام ہے۔



جب تک وجوب کی صفت نہ پیدا ہوئے وہ موجود بھی نہیں ہو سکتا اور ثابت کیا گیا تھا کہ ترجیح دینے والی وجہ کے بغیر ممکن کے وجودی پیدا ہونے کا عدلی پہلو پر حجتان یہ تسلیم کرنا ہے کہ پیدا کرنے والے وجود کے بغیر بھی ممکن موجود ہو سکتا ہے صدر الشریعہ کا خیال ہے کہ ان باتوں کا اثر ان کے دعویٰ پر اس لئے نہیں پڑتا کہ ارادہ کا تعلق کوئی ایسی چیز ہی نہیں ہے جس پر موجود کے لفظ کا اطلاق ہو سکتا ہو ان کے نزدیک ارادہ کا یہ تعلق موجود ہی نہیں ہے بلکہ اس کو صرف ثبوت کی صفت ثابت ہے اور ثبوت کی صفت کا صدور فاعل سے وجوب کے بغیر اگر ہو تو اس سے یہ کلیہ متاثر ہو سکتا ہے کہ ممکن کا وجود وجوب کے بغیر ناقابل تصور ہے کیونکہ یہ حکم تو وجود کا ہے اور ہماری گفتگو ثبوت میں ہوتی ہے یہ ہے صدر الشریعہ کی تقریر کا خلاصہ۔

لیکن ایک سنجیدہ اور فہمیدہ آدمی سمجھ سکتا ہے کہ صدر الشریعہ کی یہ ساری تقریر صرف غلطی گرفتوں پر مبنی ہے میرا مطلب یہ ہے کہ ارادہ کی صفت ہو یا اسی قسم کی دوسری صفت اس کا تعلق جب کسی چیز قائم ہوتا ہے تو ظاہر ہے خود اس تعلق کا شمار ان امور کے سلسلے میں کیا جاتا ہے جنہیں نسبی امور کہتے ہیں اور اس میں کیا شبہ ہے کہ اس قسم کے نسبی امور میں واقعی ثبوت اور تحقق کا ایک رنگ ضرور پایا جاتا ہے ایسا واقعی رنگ جسے خارجی وجود کا ہندوش اگر قرار دیا جائے تو اس کے انکار کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی یعنی خارجی وجود پر جیسے واقعی آثار مرتب ہوتے ہیں اسی قسم کے واقعی آثار ثبوت کے اس واقعی رنگ پر بھی مرتب ہوتے ہیں اسی وجہ سے اس کو حدوث (لا پیدا ہونے لگنے) وراثت و قدامت کی صفت سے موصوف کرتے ہیں (یعنی ارادے کے اس تعلق کو کبھی حادث و زبید اور کبھی قدیم و ازلی جو بھی جاتا ہے اور ان واقعی صفات کو اس کی طرف جو مسوب کیا جاتا ہے یہ دس ہرے اہل بات کی خود وہ بھی واقعیت کا کوئی یقینی رنگ اپنے اندر رکھتا ہے ہر حال علت اور سبب کا محتاج ارادے کی صفت کا یہ تعلق اپنے اس واقعی ثبوت کی وجہ سے ہے خواہ اس کے اس واقعی ثبوت کا نام وجود رکھا جائے یا نہ رکھا جائے اور یہی بات تو یہ ہے کہ علت اور سبب کی طرف محتاج ہونے کی وجہ ممکن میں فلاسفہ کے نزدیک ممکن کا امکان ہے اور متکھین اشاعرہ بجائے امکان کے اس احتیاج کی وجہ ممکن کی صفت حدوث (نوزائیدگی) کو قرار دیتے ہیں اور ارادے کے اس تعلق میں جب یہ دونوں باتیں ہوتی ہیں اثرات کی نہ محتاج ہونے کی وجہ اس کے آخری نتیجہ تک پہنچتا ہے۔

نہ صرف یہ ہے کہ (ارادے کے اس تعلق کا محتاج سبب ہونا) ایک ایسا بیہی مسئلہ ہے

جس کے لئے کسی تقریر کی چنداں ضرورت بھی نہیں ہے، کم از کم ارادہ کرنے والی ذات کا اور خود ارادہ کی صفت کا محتاج ہونا تو اس تعلق کے لئے ناگزیر ہے۔

اب اس تمہیدی گفتگو کے بعد اس دعویٰ کے اثبات میں کہ ارادہ کا تعلق بھی اسی قانون کا پابند ہے جس کی پابندی ہر ممکن کے لئے ضروری ہے، لینے جب تک وجوب کی صفت اس میں پیدا ہوگی وہ موجود بھی نہیں ہو سکتا، باسانی دلیل کی تقریر ان الفاظ میں کی جا سکتی ہے:

یعنی پوچھا جائے گا ارادہ کا یہ تعلق کئی حادثہ اور ذوق پیدا شدہ ہے، یا بدش رو پیدا نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا قدیم ہے پہلی شے اس کے حادثہ ہونے کی اگر مانی جاتی ہے تو کہا جائے گا کہ حادثہ اور ذوق پیدا ہونے کا قاعدہ ہے کہ جب تک ان کے حادثہ میں وجوب کا رنگ نہ پیدا ہوگا، تو دیکھتے نہ پیدا ہونے کا پہلا ممنوع ہو جائے اور پیدا ہونے کا پہلا ضروری واجب ہو جائے جب تک یہ بات اس میں نہ پائی جائے گی وہ پیدا بھی نہیں ہو سکتی جس کی وجہ وہی ہے کہ حادثہ جب کبھی پیدا ہوگا تو اس کی پیدائش کی جو علت تامہ ہوگی اس کا پایا جانا بھی ضروری ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا تو ماننا پڑے گا کہ پیدا کرنے والے کے بغیر چیز پیدا ہو سکتی وہ ظاہر ہے کہ یہ بات اسی طرح ناممکن ہے جیسے وجود بخشنے والے کو بعد کے بغیر ممکن کا موجود ہونا محال ہے، لاہر حال اس کی علت تامہ کا اس کی پیدائش کے وقت پایا جانا ضروری ہے، درحقیقی بولی بات ہے کہ ارادے کے اس تعلق کی پیدائش کی علت تامہ سبب بھی پائی جائے گی تو اس وقت اس تعلق کا پیدا ہونا بھی ناگزیر ہے کیونکہ اگر ایسا نہ ہوگا بلکہ بجائے وجود و ثبوت کے ارادے کے اس تعلق کا عدم اگر اس علت تامہ کے پائے جانے کے بعد بھی باقی رہے گا تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ جو چیز ضروری ہو چکی تھی سینے دوسری چیز کو اس پر ترجیح حاصل ہو چکی تھی سی مرجوح تھے، تو ترجیح اور برتری حاصل ہو گئی جو ایک نہیں اور ناممکن بات ہے، نیز ارادے کے اس تعلق کے متعلق یہ تو ظاہر ہے کہ جب تک وہ معدوم رہے گا اس وقت تک اس تعلق کا پیدا کرنے والا اس کو پیدا نہیں کر سکتا، لیکن جب وہ یعنی ارادے کا یہ تعلق پیدا ہو گیا، تو سوال یہ ہے کہ اس تعلق کے پیدا کرنے والے کی طرف سے پیداکرت کے اس عمل کا تحقق اگر اس وقت ہوا جب یہ تعلق پیدا ہو چکا تھا تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ اس تعلق کی پیدائش کی علت تامہ اس کے پیدا ہونے سے پہلے نہیں پائی تھی، کیونکہ پیدا کرنے کا عمل یہ بھی تو اس کی پیدائش کی علت تامہ کا ایک جز ہے، اور اگر نہ تو اس کی صورت یہ نہیں ہو سکتی بلکہ ارادہ کا یہ تعلق اس وقت پیدا ہوا اس وقت اس کے پیدا کرنے کا عمل نہیں پایا، نیز یہ بات یہ ہے کہ پید کرنے کے عمل کے بغیر تھے پیدا ہو گئی (جو محال ہے) (اور اگر ہر حادثہ میں پیدا کرنے کے ہر عمل کے متعلق یہ مانا جائے کہ



اس عمل کی پیدائش دوسرے احداث (عمل پیدائش) کے ساتھ وابستہ ہے، اسی طرح اس دوسرے عمل کا تیسرے کے ساتھ یعنی احداث کے اندر تسلسل کے سلسلہ کو جاری کر دیا جائے تو ظاہر ہے کہ عمل و اسباب کے سلسلہ میں اس تسلسل کو جاری کیا جائے گا، گویا یہ جائز قرار دیا جائے گا کہ اسباب و علل کا سلسلہ محدود اور غیر متناہی ہو سکتا ہے، کھلی ہوئی بات ہے کہ اس تسلسل کے جواز کے دروازے کا کھولنا، ثبوت صانع (یعنی حق تعالیٰ) کے ثبوت کے دروازے کو بند کرنا ہے (اپنی جگہ اسی نے علل و اسباب کے اس تسلسل کے متعلق ثابت کیا گیا ہے کہ اس کا واقع ہونا ناممکن ہے) اور یہ نہیں بلکہ احداث (عمل پیدائش) کے ساتھ جس دوسرے احداث (عمل پیدائش) کا تعلق ہوگا اس کے متعلق یہ مانا جائے کہ وہ بخیر پہلا ہی عمل ہوتا ہے اور دونوں ایک دوسرے کے عین میں، تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ معلول کو بخیر علت اور علت کو بخیر معلول قرار دیا جا رہا ہے جو ایک تھلی ہوئی غلط بات ہے، اور ارادے کے اس تعلق کو بجائے حادث اور نو پیدا ماننے کے، اگر کہا جائے کہ وہ کوئی ازلی اور قدیم حقیقت ہے تو ظاہر ہے کہ واجب تعالیٰ کی طرف اس کے اقتساب اور استناد کی نوعیت اختیار کی نہیں بلکہ ایجاب ہی کی ہوگی (یعنی یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ حق تعالیٰ کے ارادے اور اختیار سے اس کا صدور نہیں ہوتا بلکہ بظاہر اختیار خدا سے وہ صادر ہوا ہے) کیونکہ جو چیز ازلی اور قدیم ہوگی خدا سے اس کا صدور اختیار نہیں ہوتا۔

الحاصل یہ دعویٰ کہ معلول کے ثبوت اور عدم ثبوت کی دونوں حالت علت اور سبب کے حساب سے مساوی ہوتی ہے، اور یہ کہ ایسا معلول بھی ہو سکتا ہے جس کا صدور اس کی علت سے حتیٰ اور ایجابی رنگ میں نہ ہو بلکہ احتمال و جواز کی کیفیت اس صدور کی ہو، یعنی اس کا صدور علت سے ہو یا نہ ہو، دونوں کیفیتیں اس میں پائی جاتی ہیں، یہ اس قسم کے دعوے ہیں جنہیں آدمی کی سیم عقل مسترد کر دیتی ہے، آخر علت و معلول کے تعلق کی یہ نوعیت بھی اگر ہو سکتی ہے تو پھر کوئی اگر یہ دعویٰ کر بیٹھے کہ فلک، اخلاک کی حرکت و صفت، مٹی کی دست و بازو کی حرکت ہے، تو اس دعویٰ کے امکان کو ایسی صورت میں کون ممنوع قرار دے سکتا ہے، خیر ہم جو یہ سمجھتے ہیں کہ فلک، اخلاک کی حرکت کی علت مٹی کے دست و بازو کی حرکت نہیں ہو سکتی، تو اس کی وجہ کیا ہے؟ یہی تو کہ ان دونوں حرکتوں میں ہر حرکت کے لئے جائز ہے کہ دوسرے سے الگ ہو کر پائی جائے یہی انفکاک و الگ الگ ہو کر پائے جانے کا ترازو اس بات کی دلیل ہے کہ ان دونوں حرکتوں میں علت و معلول کا تعلق نہیں ہے، لیکن جب علت کی معلول سے متحدگی کو جائز قرار دیا جائے گا جیسا کہ اس دعویٰ کو یہ میوں نے قرار دیا ہے، تو پھر ان دونوں

حرکتوں میں سے ایک حرکت کے متعلق جو یہ سمجھا جاتا ہے کہ دوسری حرکت کی وہ علت نہیں ہو سکتی اس فیصلہ کا معیار کیا باقی رہے گا۔

باقی ممکن کے وجود و عدم دونوں پہلوؤں کے متعلق یہ قرار دیتے ہوئے کہ ترجیحی وجہ کے بغیر بارڈ مساوی ہونے کے یہ ہو سکتا ہے کہ ان دونوں پہلوؤں میں سے ایک کو دوسرے پر ترجیح حاصل ہو جائے، اور اپنے دعویٰ کے ثبوت میں مشہور ریاست والی شاں جو پیش کی جاتی ہے، لینے کما جاتا ہے کہ پیاسے کے سامنے پانی سے لبریز دو پیالے رکھ دئے جائیں تو بغیر کسی ترجیحی وجہ کے پیاسا ان دونوں میں سے کسی ایک پیالے کا انتخاب کر لیتا ہے، یا دوسرے کو دیگر کر بھاگنے والا اپنے سامنے دو ایسے راستے پاتا ہے جن میں ایک کو دوسرے پر کسی قسم کی کوئی ترجیح حاصل نہیں ہوتی لیکن بائیں یا بغیر کسی ترجیحی وجہ کے ایک راستہ کا انتخاب بھاگنے کے لئے کر لیتا ہے تو واقعہ یہ ہے کہ ان مثالوں سے زیادہ سے زیادہ اگر کوئی بات ثابت ہو سکتی ہے وہ صرف یہ ہے کہ وجہ ترجیحی سے ترجیح دینے والے ان مثالوں میں ناواقف ہوتے ہیں، لیکن کسی چیز کی ناواقفیت سے یہ تو لازم نہیں آتا کہ واقع میں وہاں وہ چیز تھی ہی نہیں، ایمان داسے ہی نہیں، بلکہ جن میں ایمان نہیں بھی ہے، صرف عقل ہے، وہ بھی قطعی طور پر جانتے ہیں کہ مذکورہ بالا اشاروں میں ترجیح کی کوئی کوئی واقعی وجہ ضرور ہوتی ہے، خواہ ترجیح دینے والوں کو اس کا علم ہو یا نہ ہو۔

مثلاً بعض لوگ فلکی اسباب و وجوہ کی طرف اس ترجیح کو منسوب کرتے ہیں، اور بعض لوگ حق تعالیٰ کے قدیم ارادہ اور اس کے ازلی علم کو اس ترجیح کا سبب قرار دیتے ہیں، بعض لوگ ملوثی اشارہ یا شیطانی اشاروں میں ترجیح کی اس وجہ کا پتہ دیتے ہیں، الغرض یوں ہی بے شمار وجوہ ترجیح کے مختلف مذاق والوں کے سامنے ہوتے ہیں۔

نیز عنقریب تم کو مطلع کیا جائے گا کہ خود ارادے کی جو چیز علت و سبب ہوتی ہے، وہی ارادے کے تعلق کی بھی علت ہوتی ہے، لینے دو مساوی پہلوؤں میں سے کسی ایک معین پہلو سے ارادہ کا جو تعلق قائم ہو جاتا ہے، اس کا سبب بھی وہی ہے جو خود ارادے کا سبب ہوتا ہے، اسی طرح خود ارادے کا صدور اپنی علت سے جیسے و جوبلی اور حتیٰ رنگ میں ہوتا ہے، یہی حال ارادے کے تعلق کے صدور کا بھی ہے۔

باقی فصل اختیاری کے دو پہلو جو باہم ایک دوسرے کے واقع میں مساوی ہوں، ان دونوں میں سے کسی ایک پہلو کا صدور بلا کسی وجہ ترجیح کے فاعل سے ہو سکتا ہے، اس دعویٰ کے ثبوت



میں اس شخص نے جو یہ کہا ہے کہ یہاں وجہ ترجیح کا ہونا اگر ضروری ہے تو میں پوچھتا ہوں کہ ترجیح کی اس وجہ کا واقع میں ہونا ضروری ہے نہ ارادے کرنے والے کے علم میں پس کا ہونا ضروری ہے پہلی شق تو اس کے غلط ہے کہ افعال اختیاری کے صدور میں بسا اوقات ایسا خیال اور اعتقاد جو واقع کے مطابق نہ ہو اثر انداز ہوتا ہے اور دوسری شق کی غلطی کے لئے پیاسے والی مثال کافی ہو سکتی ہے کہ وجہ ترجیح سے ناواقف ہونے کے باوجود وہ مساوی حیثیت کے دو پیالوں سے ایک پیالے کے پانی کے پینے کے لئے انتخاب کر لیتا ہے

لیکن اس استدلال میں جو کمزوری ہے وہ ظاہر ہے مطلب یہ ہے کہ ان دو شقوں کے سوا ایک تیسری شق بھی تو ممکن ہے یعنی وجہ ترجیح کے متعلق یہ کہنا کہ ارادہ کرنے والے کے علم میں ترجیح کی یہ وجہ ہوگی اور وہ اگر اس سے ناواقف ہوگا تو واقع میں کوئی نہ کوئی وجہ ترجیح کی ضرورت ہوگی ان دو صورتوں کے سوا تیسری صورت بھی تو ہو سکتی ہے کہ ان دونوں میں سے کسی ایک پر اعلیٰ سبیل المتین وجہ ترجیح کا ہونا ضروری ہو دوسری بات اسی سلسلہ میں کہی جاسکتی ہے کہ دو شق جو استدلال میں پیش کی گئی ہے ان میں سے اس شق کو مان لیا جائے یعنی واقع میں وجہ ترجیح کا ہونا ضروری قرار دیا جائے بس اس پر جو یہ اعتراض کیا گیا تھا کہ افعال اختیاری کے صدور میں ایسے خیالات بھی اثر انداز ہوتے ہیں جو واقع کے مطابق نہیں ہوتے تو ہم اس کے جواب میں کہہ سکتے ہیں کہ ایسا خیال اور اعتقاد جو واقع کے مطابق نہ ہو اس وقت جو بات چھوٹی ہوتی ہے ظاہر ہے کہ وہ تو وہ قضیہ اور جملہ ہوتا ہے جس کا ایسے مواقع پر آدمی کو یقین ہو جایا کرتا ہے لیکن خود یقین تو ایک واقعہ ہے اس کے جھوٹے ہونے کی تو کوئی وجہ نہیں ہو سکتی اور ترجیح کی وجہ یہی یقین ایسے مواقع پر ہو کرتا ہے نہ کہ وہ جھوٹا قضیہ بہر حال یقین کا تعلق خواہ قضیہ کا ذیہ سے ہو یا صافقہ سے وہ بہر حال یقین ہے قلب کی ایک واقعی کیفیت ہے پس ہمارا دعویٰ یہی ہے کہ وجہ ترجیح کا واقع میں ہونا ضروری ہے خواہ اس واقعی امر کا تحقق ارادہ کرنے والے کے دل میں ہو یا شل کسی نفع کی امید یا ارادہ کرنے والے کے دل میں نہ ہو اس سے باہر ہر اسی پہلی شق کے متعلق ایک بات یہ بھی کہی جاسکتی ہے کہ خلاف واقع اعتقاد اور خیال کی صورت میں کہنے والے نے جو کہا تھا کہ وہاں وجہ ترجیح یہی غلط خیال ہوتا ہے ہم چاہیں تو اس کو بھی مسترد کر سکتے ہیں اور کہہ سکتے ہیں کہ غلط اعتقاد کی صورت میں ہو سکتا ہے کہ وجہ ترجیح کوئی دوسری واقعی بات ہو جس کا ہمیں علم نہ ہو یعنی تم وجہ ترجیح جو اسی غلط اعتقاد کو قرار دیتے ہو ہم اس کا انکار کر سکتے ہیں۔

ان امور کے سوا کہنے والا، ان لوگوں سے بہ بھی کہہ سکتا ہے، جیسے کہ عنقریب بیان بھی کیا جائے گا کہ ارادہ میں وجوب جس علت اور سبب سے پیدا ہوتا ہے وہی اس چیز کے دو پہلوؤں میں سے ایک پہلو کی علت ہوتا ہے جس کا ارادہ کیا جاتا ہے، اب ظاہر بات ہے کہ ارادہ جوں ہی کہ پایا جائے گا تو واقع میں اس کی علت کا پایا جانا بھی اگریرے جس کا مطلب یہی ہو کہ ارادہ کی علت واقع میں جس وقت پائی جائے گی اس وقت مراد (یعنی جس چیز کا ارادہ کیا گیا ہے) اس کے دو پہلوؤں میں سے ایک پہلو کو ترجیح دینے والی وجہ کا پایا جانا واقع میں ضروری ہے۔

نتیجہ اس کا کیا ہو؟ یہی تو کہ جہاں کہیں اور جب کبھی ارادہ پایا جائے گا مراد کے دو پہلوؤں میں سے ایک پہلو کو ترجیح دینے والی وجہ بھی وہیں پائی جائے گی (اگرچہ یہ ذریعہ وہ دقیق مباحث میں لیکن غور سے پڑھو اور ان کو ذہن نشین کرو)۔

مجھے ن طول و طویل مباحث میں، بحث کی ضرورت دراصل اس لئے ہوئی، کہ خواہ مخواہ بعض لوگوں نے اپنا زور جو اس مسئلہ پر صرف کیا ہے کہ ایسا فعل بھی جو مستجاب ہے جس کے کرنے کا ارادہ بلا وجہ کیا گیا ہو، اور کہتے ہیں کہ مراد، یعنی جس فعل کا وہ بیان کیا ہو اس کے کسی ایک پہلو سے ارادہ کا تعلق اس طور سے بھی ہو سکتا ہے کہ اس تعلق کا نہ کوئی سبب ہو نہ باعث ہو، اور سی بے معنی دعوت کے ثبوت میں مذکورہ بالا وہی تباہی باتوں کے انہر پر وہ مجبور ہوئے۔

میرے نزدیک تو یہ دعویٰ نہ صرف عقل بلکہ نقل کے بھی مخالف ہے، قطعاً کتاب (قرآن) سنت و حدیث، کا جس نے مطالعہ کیا ہے وہ جانتا ہے کہ میں صراحتاً یہ بیان کیا گیا ہے کہ حق تعالیٰ کی قدرت کا عمل ہمیشہ اس کی حکمت و مصلحت کا تابع ہوا کرتا ہے، اور قدرت، ایک ایسی ہفت ہے جس کا بذات خود ممکن کے ہر پہلو سے یکساں تعلق رہتا ہے، لیکن خدا کی حکمت اور مصلحت ان میں سے کسی ایک پہلو دوسرے پہلو ترجیح عطا کرتی ہے، یقیناً اسی کتاب و سنت سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ خدا کے ارادہ کے تعلقات بے معنی اور بلا وجہ ہونے والی نہیں ہوتے، یعنی کسی مطلب و مقصد

لے مصنف وہ اصل اشعار کے ۲۱ متہور خیالی کی تدویر کرنا چاہتے ہیں جو ان کی بات منسوب ہے، یعنی کسی عرض کو پیش نظر رکھ کر خدا نے کوئی کام نہیں کیا ہے، اس کی تعمیر عربی میں یہ کی گئی ہے کہ محال ہی عقل بلا عرض ہوئے ان کا حال ہے کہ عرض کو پیش نظر رکھ کر وہ کام کیا کرتا ہے، اس میں کوئی کمی ہوتی ہے، اس کمی کی تلافی کے لئے کام کر کے غرض حاصل کرتا ہے اور خدا کی ذات میں کمی کے کہنا سے بڑھتے ہیں، نہ صرف معتزلہ بلکہ ائمہ اہل سنت و جماعت میں وہی میں اشعار کے خلاف ہیں دیکھو شرح موقف ص ۵۳ مضمون ۱۱ مصنف نے فقہاء کے مذہب کو اختیار کیا ہے اشعار کے خیال کی تردید کی ہے آگے ایک مستقل مقدمہ میں اس پر تفصیلی بحث آ رہی ہے۔



اس کا ممکن کے کسی پہلو سے یوں ہی تعلق پیدا ہو جاتا ہے، یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ افعال الہی کو ہر طرف سے علل و سبب گھیرے ہوئے ہیں یعنی حکمت جس کا نام باطن الوجود یہ خدا کے افعال کا احاطہ اور سے کئے ہوئے ہے، اور مادوں کی استعدادی صلاحیتیں اور بندوں کے منافع، دعا کرنے والوں کی دعائیں شفاعت و سفارش کرنے والوں کی سفارشات، اور شفاعتیں، فرماں برداروں کی فرماں برداریاں، نافرمانوں کی نافرمانیاں، نیز بلند پایہ روحانی نفوس خواہ اس کا تعلق (عسوی عالم) سے ہو یا زمین سے ہو، اسی طرح علویات و سفلیات کے اوضاع (حرکات) عالم میں بہترین نظام کو قائم رکھنے کے لئے قوانین کی نگرانی، الغرض یہ اور اسی قسم کی دوسری باتیں حق تعالیٰ کے ارادے کے تعلقات میں ترجیح پیدا کرنے کے تحتانی اسباب ہیں۔

حق تعالیٰ کے صفات قدرت اور ارادہ کے متعلق جو س بات کے قائل ہیں کہ اپنے عمل و تاثیر میں خدا کے یہ صفات اس قانون کے تابع نہیں ہیں، جو خدا کی ذات کا اقتضار ہے دوسرے الفاظ میں یوں بھی کہہ سکتے ہو کہ خدا کی ذات جس حکمت و مصلحت کو چاہتی تھی اور اسی حکمت و مصلحت کی بنیاد پر جو قانون (علم الہی) میں طے ہو چکا ہے، جو کہتے ہیں کہ قدرت و ارادے کے صفات اس طے شدہ قانون کے مطابق عمل نہیں کر رہے ہیں، وہ حقیقت ان ہی لوگوں نے یہ بات پھیلانی ہے کہ خدا کے افعال کسی حکمت و مصلحت پر مبنی نہیں ہیں،

اور سچ تو یہ ہے کہ قرآنی آیات کا ایک بڑا ذخیرہ بتاتا ہے کہ گو قدرت الہی کا تعلق ہر ممکن شے کے دونوں پہلوؤں (وجود و عدم) سے مساوی حیثیت رکھتا ہے، لیکن ممکن کے ان دونوں پہلوؤں میں سے جو پہلو واقعہ کی شکل اختیار کرتا ہے، وہ وہی ہوتا ہے، جیسے حق تعالیٰ کی حکمت چاہتی ہے، یہ بات کہ بے سوچے سمجھے جزائی طور پر ممکن کے کسی نہ کسی پہلو سے حق تعالیٰ کے ارادہ کا تعلق قائم ہو جاتا ہے، (قرآنی آیات سے اس کی تائید نہیں ہوتی) بلکہ بعض آیتوں میں تو صراحتہً ان حکمتوں اور مصلحتوں کا اظہار بھی کیا گیا ہے مثلاً:

وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَا تَصْرِمُ هُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِيهِمْ بَعْضٌ

اور خدا چاہتا تو مدد کرنا (ایمان والوں کی کافروں کے مقابلہ میں) نہ جانتا، خدا تم میں سے کچھ کو بعض کے ساتھ

(مقابلہ کرا کے)

اور خدا چاہتا تو ہر قوم کو ایک ہی گروہ کر دیتا، وہ چاہتا ہے کہ تم کو اس چیز سے جوہی ہے اس نے تم کو

یا ارشاد ہے  
وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِيهَا أَتَاكُمْ

یا فرمایا گیا ہے،

وَلَوْ شَاءَ الْاِثْنَيْنَا كُلُّ نَفْسٍ هَذَا هَا  
وَلَكِنْ حَقَّ الْقَوْلُ مِنِّي لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ  
الْجَنَّةَ وَلِلنَّاسِ اَجْمَعِينَ

ہم پہلے تو ہر شخص کو جس کی ہمت عطا کر دیتے، مگر  
میں پہنچا ہے میری بات کہ میں جہنم کو جہنم کو جنوں سے  
لہ آدیوں سے سب سے،

یا خبر دی گئی ہے:

وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ اُمَّةً وَاحِدَةً  
وَلَا يَزَالُ الَّذِينَ يَخْتَلِفِينَ اِلَّا مِنْ رَحْمَةِ رَبِّكَ  
وَلَا يَذْكُرُ خَلْقَهُمْ

اوپر لکھا ہے کہ اگر چاہے تو تو لوگوں کو ایک ہی گروہ بنا دے  
لیکن میں نے لوگوں کو ہمیشہ باہر ایک دوسرے سے  
اختلاف کرتے ہوئے رکھ دیا ہے جس پر رحم کیا میرے رب نے  
اور کسی نے پیدا کیا ہے ان کو

یہ بھی اطلاع دی گئی ہے،

وَلَوْ لَبِطَ اللَّهُ الرِّزْقَ لِعِبَادِهِ لَبَغَوْا  
فِي الْاَرْضِ

درود زنی کو خدا نے اپنے بندوں کے لئے کھانا  
کہ دست تو بفرماتے رہیں گے لوگ زمین میں

قرآن ہی میں یہ بھی ہے کہ

وَلَوْ لَا اَنْ يَكُونَ النَّاسُ اُمَّةً وَاحِدَةً  
جَعَلْنَا مَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمٰنِ لِيَمُوْتُمْ سَقٰتًا  
مِّنْ فَتْنَةٍ وَمَعَازٍ عَلَيْهِمْ يُظْهَرُونَ

اور نہ ہوتی اگر بہات کہ ہو جائیں گے لوگ ایک ہی امی  
تو ہم بادیوں ان لوگوں کے لئے جو تم سے منکر ہیں ان کے  
معدوں کی تھپت چاندی کی درسیں بھی (چاندی) کی  
جس پر چڑھیں وہ لوگ

یہ بھی قرآنی آیت ہے کہ،

وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِنْ رَبِّكَ نَقَضَى  
بَيْنَهُمْ

اگر تیرے رب کی بات پہلے سے طے شدہ نہ ہوتی  
تو فیصلہ کر دے ان لوگوں کے درمیان

اور جیسے مذکورہ بالا آیات میں افعال الہی کی حکمتوں کو بیان کیا گیا ہے اسی طرح بعض آیتوں  
میں (ترجیح کی وجہ) قبول کرنے والوں کی صلاحیتوں اور استعدادوں کو بھی قرار دیا گیا ہے مثلاً



ما یضل بہ الا الفاسقین

اور ہمیں گمراہ کرتا ہے قرآن سے کسی کو خدا گمراہ کرنے والوں کو

کی آیت میں یا

اذا اردنا ان نھلك قریۃ امرنا متھمھا  
نفسقوا فیھا الحق علیھا القول فدمرناھا  
تدمیراً

جب ہم چاہتے ہیں کہ تباہ کریں کسی بستی کو تو بڑھا دیتے ہیں اس بستی کے عدالت مندوں کو پس فسق کرتے ہیں اس بستی میں پس بات ان پر پوری ہو جاتی ہے پھر ڈھا کر رکھ دیتے ہیں اس کو خوب اچھی طرح ڈھا کر

الفسرآن ج ع

میں اسی حقیقت کا اظہار کیا گیا ہے کہ افعال الہی کا ظہور قبول کرنے والوں کی صلاحیتوں کے مطابق ہوا ہے یہ بات کہ (افعال الہی) میں اس نظام کی حفاظت و نگرانی بھی مقصود ہوتی ہے جیسے بہترین شکلوں میں قدرت قائم رکھنا چاہتی ہے یعنی نظام اتم کی رعایت اور عدل کا قیام ان سے مقصود ہوتا ہے بعض آیتوں میں اس کی طرف بھی تصریحاً اشارے کئے گئے ہیں مثلاً ارشاد ہے کہ

ولوا تبع الحق اھواءھم لفسدت السموات  
والارض ومن فیھن

اگر حق ان لوگوں کی خواہشوں کے تابع ہو گا تو برباد ہو جائیں گے  
آسمان اور زمین اور جو کچھ ان میں ہے

اسی طرح قرآنی آیات یعنی

ان نجعل الذین امنوا وعملوا الصالحات  
کالمسدین فی الارض

کیا جن لوگوں نے ایمان لیا اور نیک عمل کیا ان کو ہم ان کے مانند بنادیں گے جو زمین میں نساہر بپا کرنے والے ہیں

یا

ان نجعل المتقین کالفجار

کیا ہم پرہیزگاروں کو بدکاروں کے مانند بنادیں گے

یا

ان اللہ لایامر بالمعشاء

اللہ بے حیائوں کا حکم نہیں فرماتا

ظاہر ہے کہ اسی قانون کو تو بیان کیا گیا ہے کہ قدرت بہر حال عالم کے نظام صانع کو برقرار رکھنا چاہتی ہے۔

بہر حال جیسا کہ میں نے کہا بعض مقامات پر تو ان امور کی تصریح کی گئی ہے، لیکن زیادہ تر بجائے تصریح کے اجمال سے کام لیا گیا ہے، صرف اتنا اشارہ کر دیا گیا ہے کہ افعال انہی کی ان حکمتوں کی گہرائیوں تک رسائی ہر ایک کی نہیں ہو سکتی اس قسم کی آئیں مثلاً:

وما خلقنا السموات والارض وما بينهما  
لا عبین وما خلقناهما الا بالحق ولكن  
اکثرهم لا یعلمون

نہیں پیدا کیا ہم نے آسمانوں اور زمین کو کھینچے کو دتے  
ہوئے اور ہمیں پیدا کیا ہم نے ان دونوں کو لیکن حق کو  
پیش نظر رکھے ہوئے، مگر اکثر ان انسانوں کے نہیں جانتے،

یاد رکھو

ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا يكون  
من الجاهلین

اور اللہ چاہے تو انھیں اکٹھا کر دے ان کو ہدایت کی باتوں پر  
پہنچا دے تو وہ جاہل نہیں ہوتے

(ان میں وہی اجمال کا طریقہ اختیار کیا گیا ہے اور متنبہ کر دیا گیا ہے کہ ہر شخص ان حکمتوں کو جان نہیں سکتا)

خلاصہ یہ ہے کہ قرآن مجید کا غور سے مطالعہ اگر کیا جائے اور تلاش و جستجو سے کام لیا جائے تو معلوم ہو گا کہ اس کتاب کی آیتوں کا ایک بڑا حصہ ایسا ہے جسے ایسے الفاظ پر ختم کیا گیا ہے جو بتاتے ہیں کہ انہیں حق تعالیٰ کی کار فرمائیاں علم و حکمت پر مبنی ہیں۔

مثلاً عموماً اس قسم کی آئیں علیم حکیم، عزیز، متیم وغیرہ الفاظ پر ختم ہوتی ہیں گویا ان الفاظ سے افعال انہی کی بلم اور وجہ کی طرف اجمالاً اشارہ کیا گیا ہے، کچھ بھی ہو اس واقعہ کا انکار نہیں کیا جاسکتا کہ جیسے یہ بات کہ خدا جو کچھ چاہتا ہے کرتا ہے (یعنی یفعل الله ما یشاء) جیسے دین کے ان ضروری عناصر میں ہے جس کا ماننا ہر اس شخص کے لئے ناگزیر ہے جو دین کو مانتا اور اس کو خدا کی طرف سے سمجھتا ہے، اسی طرح یہ بات کہ خدا نہیں چاہتا۔ لیکن اس چیز کو جسے اس کی حکمت و صلاحت چاہتی ہے، یہ بھی دین ہی کے ضروریات میں ہے، دین کا ماننے والا اس کا کسی طرح انکار نہیں کر سکتا البتہ یہ ضرور ہے کہ خدا کی حکمتوں کی گہرائیوں تک رسائی ہر شخص کے لئے چونکہ آسان نہیں ہے



اور نہ ان کے اسرار و موز کو ہر کوئی پاسکتا ہے، نہ ان کے پورے تفصیلات سے واقف ہو سکتا ہے، اسی طرح کائنات میں پیدا ہونے والی چیزوں کی پیدائش کے جو اسباب و معدلات ہیں، ان کا احاطہ ہم لوگوں کے بس کی بات نہیں ہے، اسی طرح ہر چیز کے پیدا ہونے میں معدلات کے انصباب کی نوعیت کیا ہے، کن کن رکاوٹوں اور موانع کے دور ہونے پر اس کی پیدائش موقوف ہے، ان کے مخالف اسباب کی قوت کتنی ہے، ان سارے امور کا علم ہر کسی کے لئے آسان نہیں ہے، اسی لئے ہمارے لئے کوئی چارہ کار اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے، کہ کائناتی حوادث کو خدا کے ارادہ اور اس کی صفت تکوین (تخلیق و آفرینش) کی طرف منسوب کر دیں، کیونکہ ہر چیز کی پیدائش کی علت تمام اور کامل اسباب کا آخری حیز خدا کا ارادہ اور اس کی صفت تکوین ہی ہے، یہی ارادہ الہی اور صفت تکوین درحقیقت تمام حوادث میں وجوب کارنگ پیدا کرتی ہے، یعنی ان کے عدم کے دروازوں کو بند کر کے وجود کو ان کے لئے ثابت کر دیتی ہے، پس ہر شے کی یہی علت موجب جس سے معلول کسی طرح الگ نہیں ہو سکتا، ارادہ اور تکوین ہی کے صفات ہیں، اور جو حال (اسباب و علل کے علم میں ہمارا ہے) یہی کیفیت ہمارے علم اور ارادے کی وجہ ترجیح اور علم کے متعلق ہے، زیادہ سے زیادہ ہم یہی کر سکتے ہیں، کہ ممکن کے جس پہلو کے ساتھ خدا کے ارادہ کا تعلق قائم ہو جائے، ہم اجمالاً اس کو خدا کی حکمت کی طرف منسوب کر دیا کریں۔

اس کی مثال گویا یہ ہو سکتی ہے، کہ موسیقی کا ایک ماہر ستار پر زخموں کی چوٹ لگاتا ہے اور اس کی جھولوں سے مختلف قسم کے لپٹ و بلند کشیدہ غیر کشیدہ آوازیں پیدا ہوتی ہیں، اب ظاہر ہے، کہ ان آوازوں کی بلندی و پستی آثار چڑھاؤ کے اسباب و علل کی تلاش و جستجو میں اگر تم مشغول ہو گئے تو اس سوال کا ایسا جواب جو باسانی لوگوں کی سمجھ میں آجائے یہی ہو سکتا ہے، کہ اس ماہر موسیقی کی خواہش اور ارادے کی طرف ان کو منسوب کر دیا جائے لیکن ظاہر ہے، کہ اس کا مطلب یہ نہیں ہے، کہ اس ماہر معنی کی خواہش اور ارادے کا تعلق (گانے کے ان سارے مظاہر سے جو ہوا، اس تعلق کو انکل بچو اور جزائی تعلق قرار دیا جا رہا ہے، یقیناً یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ معنی کا یہ سارا غنائی کاروبار قطعاً مرتب اسباب و علل کے ایک خاص سلسلہ کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، مثلاً معنی میں موسیقی کا سلیقہ اور لکھ ہونا، اس کے بعد خیال میں اپنی آواز کے ہر پہلو کو سوچنا، ستار پر صحیح اصول کے تحت مضرب کی چوٹ لگانے کی قدرت اسی طرح اظہار کمال کے جذبہ کا معنی میں ہونا، ان باتوں کا تعلق تو معنی سے ہے، اسی کے ساتھ اس میں خود ستار کے خصوصیات کو بھی آواز کے پیدا ہونے میں شریک

دخل ہے، مثلاً اس کے تاروں کا باہم ایک دوسرے سے قریب دبعید ہونے کے لحاظ سے خاص خاص مقام پر ہونا نیز ان تاروں کی جسامت موٹے ہلکے تو کتنے موٹے ہوں، باریک ہوں تو کتنے باریک ہو، الغرض یہ اور اسی قسم کی بیسیوں چیزوں کو آواز کے نکلنے اور خاص قالب میں ان کا جو ظہور ہو رہا ہے، اس میں ضرور دخل ہے، لیکن خیال میں اپنی تے کو معنی جب سوچتا ہے، تو اس کی نوعیت کیا ہوتی ہے، پھر جس شوق اور ذوق کے جذبہ کے تحت وہ اس وقت گانے پر آمادہ ہوا ہے، اس شوق و ذوق کی صحیح کیفیت کیا ہے، کیونکہ ارادہ ہمیشہ شوق و ذوق کی اسی کیفیت کا تابع ہوتا ہے، اسی طرح اس چیز کا متعین کرنا کہ تاروں سے اس خاص قسم کی آواز پیدا کرنے کے لئے ان کے ساتھ کن کن باتوں کی رعایت کی جائے اور خود ان میں کس کس قسم کی کیا کیا خصوصیتیں ہونی چاہئیں، ظاہر ہے، کہ ٹھیک صحیح طور پر ان امور کا متعین کرنا آسان نہیں ہے، یہی وجہ ہے کہ بجائے تفصیلات میں الجھنے کے، آخری سبب یعنی معنی کی مشیت اور خواہش اسی کا حوالہ دے دیا جاتا ہے، اور فن موسیقی میں جو مہارت و کمال اس معنی کو حاصل ہے، اس کی طرف اس کی مشیت اور ارادے کو جہلاً منسوب کر دیا جاتا ہے، یعنی کہہ دیا جاتا ہے، کہ آواز کے ہر تار چڑھا، پستی و بلندی کے ساتھ اس کے ارادے کا تعلق اس مہارت اور عذاقت کا تابع ہے، جو فن موسیقی میں وہ رکھتا ہے، اجمالاً جس بات کو ہر عاقل آدمی سمجھ سکتا ہے، وہ یہی ہو سکتی ہے، باتیں اس کے تفصیلات میں ملاحظہ ہوں کہ ان سے وہی واقف ہو سکتا ہے، جو فن موسیقی میں اس ماہر معنی کا ہم مثل یا کم از کم اس کے قریب قریب ہو۔

## عقہ (۶)

ایسی ہستی جو قادر بھی ہو اور حکیم بھی ہو جب کسی ایسی بات کو پاتا ہے جو اس کے مذاق کے مناسب و مطابق ہو، یعنی پاتا ہو کہ اس کے کمالات میں سے کسی کمال کا ظہور اس سے چیز سے ہو سکتا ہے، اور دیکھتا ہو کہ اس کی حکمت کا تفسا بھی یہی ہے کہ ایسی چیز وجود کا لباس اختیار کر کے عالم واقعہ میں نمایاں ہو، تو اس کے بعد حکیم کا جذبہ شوق اسی شے کے پیدا کرنے پر اس کو آمادہ کرتا ہے، شوق کے بعد پیدا کرنے کا عزم پختہ ہو جاتا ہے، یعنی اس شے کے وجود کو اس کے عدم پر پوری مستحکم ترجیح حاصل ہو جاتی ہے، اور اب اس کے بعد اس شے کے پیدا کرنے کی جو قدرت حکیم میں پائی جاتی ہے، اسی قدرت کو حکیم شے کی پیدائش کی طرف متوجہ کرتا ہے، اس سلسلہ میں پختہ اور مصمم عزم اور مستحکم



ترجیح بھی درحقیقت ارادہ ہے 'دائقہ تو یہی ہے' لیکن عام طور پر یہ جو مشہور ہو گیا ہے، کہ جس چیز کا ارادہ کیا جاتا ہے، یعنی 'مراد' کے وجود اور عدم دونوں سے ارادہ کو مساوی نسبت ہوتی ہے اور بغیر کسی باعث و سبب کے مراد کے ان دو پہلوؤں میں سے ارادہ کا تعلق کسی ایک پہلو سے قائم ہو جاتا ہے، جہاں تک اس بندہ ضعیف کے وجدان کا فیصلہ ہے، اس کی روشنی میں تو مجھے یہ بالکل غلط بات معلوم ہوتی ہے، بلکہ میرے خیال میں واقعہ کی نوعیت یہ نظر آتی ہے، کہ مراد کے دونوں پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کے ساتھ ارادہ کا تعلق ہو جانا، یہی ارادے کی حقیقت اور ماہیت کی لازمی کیفیت ہے، یعنی ایسی لازمی کیفیت جو بالآخر کی صفت سے ذہن میں ہو، یا ذہن سے باہر ہو، کسی جگہ بھی جدا نہیں ہو سکتی ایسا نہیں ہے کہ ارادہ پہلے پایا جاتا ہے تب باہر سے پیدا کرنے والا اس کیفیت کو ہمیں پیدا کر دیتا ہے بلکہ ارادہ کا وجود جب ہو گا تو اسی کیفیت کے ساتھ ہو گا (یعنی ارادہ اور اس کی اس کیفیت کے بیان کسی جاعل کے فعل کی ضرورت نہیں ہے، ٹھیک جو نسبت زوجیت (جفت ہونے کی صفت) کو چاہے عدل ہے، بجنسہ بھی یہی نسبت ارادہ میں اس کی کیفیت میں ہے، بلکہ اگر سوچا جائے تو ارادے سے اس کیفیت کے تعلق کی نوعیت چار ادراک کی صفت زوجیت کے تعلق سے بھی زیادہ قوی اور گہری ہے، یعنی ارادے کے ساتھ اس کیفیت کا وہی تعلق ہے، جو بالآخر دل کے لئے لازم کو اپنے ملزوم سے ہوتا ہے، باعاطہ دیگر یہ کہنا چاہتا ہوں کہ ارادے مفہوم کو کوئی سوچ ہی نہیں سکتا، جب تک یہ نہ سوچے کہ کسی شے سے اس کا تعلق ہے، یا کسی شے سے وہ تعلق ہے آخر ارادے کے لفظ کا مطلب کیا ہوتا ہے، کسی شے کی طرف قصد کرنا، ارادے کا یا تو یہ مطلب ہو سکتا ہے، یا یوں بھی کہہ سکتے ہو کہ جس چیز پر قدرت حاصل ہو، اس کے دو پہلوؤں (وجود و عدم) میں سے کسی ایک پہلو کا دوسرے پہلو پر ترجیح یافتہ ہو جانا، اسی مستحکم و موکد ترجیح کا نام ارادہ ہے، (دیکھ رہے ہو) دونوں قبیلوں میں ارادہ کا شے سے متعلق ہونا ہر حال میں ضروری ہے، اور یہی میں کہنا چاہتا تھا، باقی میں نے جو یہ کہا کہ ارادے کی صفت سے اس کی اس لازمی کیفیت کی جدائی اور علیحدگی نہ ذہن میں ممکن ہے، اور نہ ذہن سے باہر خارج میں، تو تفصیل اس اجمال کی یہ ہے، کہ خارج میں تو ارادے کی اس صفت سے اس کیفیت کا نہ جدا ہونا بدیہی بات ہے، غور و فکر کی بھی حاجت نہیں، کیونکہ مراد کے دو پہلوؤں میں سے خاص کر کے کسی ایک پہلو ہی سے متعلق ہو جانا، یہی چیز تو خاص خاص ارادوں کو خاص خاص ارادوں کی شکل عطا کرتی ہے، یعنی شخصی ارادوں کی کیفیت ان میں اسی سے پیدا ہوتی ہے۔

باقی ارادے کی صفت کے متعلق یہ خیال کہ اس کا جال بھی وہی ہے جو آدمی کی عقلی قوت کا ہے، یا آنکھ میں نور کا جو حصہ پایا جاتا ہے، یا مکان کے پردوں میں شنائی کی جو قوت پائی جاتی ہے، ان سب کی جو حالت ہے، وہی ارادے کی بھی ہے، بایں معنی کہ ان قوتوں کا شخصی وجود خاص چیزوں کے ساتھ خصوصی تعلق کے قائم ہو جانے کا رہین منت نہیں ہے، بلکہ خصوصی تعلقات کا ان میں باہر سے اضافہ ہوتا ہے، یعنی یہ قوتیں شخصی رنگ میں ہر شخص کے اندر موجود ہوتی ہیں، پھر کبھی ان کا تعلق اس چیز سے ہو جاتا ہے، کبھی اس چیز سے (مثلاً عقلی قوت کبھی ایک چیز کو سمجھتی ہے کبھی دوسری چیز کو یا بینائی کے نور کا تعلق کبھی مرید سے قائم ہوتا ہے، کبھی عروہ سے کسی سرخ رنگ سے کسی زرد رنگ سے اسی طرح سامعہ کی قوت کبھی اس آواز کو سنتی ہے، کبھی اس آواز کو آنکھ کو نہ نہیں جانتا کہ عقلی قوت کا تعلق صورتوں سے مسلسل بدلتا رہتا ہے، لیکن وہ اپنے شخصی خصوصی رنگ میں بہر حال باقی رہتی ہے، یہی حال بینائی کے نور کا ہے، کہ مختلف چیزوں کو وہ دیکھتی رہتی ہے، لیکن اس کی شخصیت اپنی حالت پر باقی رہتی ہے، بلکہ دیکھنے کے کام سے اگر تھوڑی دیر کے لئے معطل بھی ہو جائے۔ جب بھی اپنی شخصی حیثیت سے وہ جدا نہیں ہوتی، یہی حال شنائی کی قوت کا ہے۔

میرے نزدیک اس خیال کے ساتھ وہی رنگ اتفاق کر سکتے ہیں جن کی سمجھ پر وہی تاریکیاں چھائی ہوئی ہیں، بلکہ تشبیہی حیثیت سے اگر دیکھا جائے تو ارادے کی صفت کا حال شخصی علمی صورت کے مطابق نظر آتا ہے، یا شعاعی خطوط جن کا بینائی سے تعلق ہے، ہم ارادے کو ان خطوط سے زیادہ مشابہ پاتے ہیں، یعنی مذکورہ بالا شخصی علمی صورت یا شعاعی خطوط مخصوص اشیاء کے ساتھ ان کے جو تعلقات ہوتے ہیں، ان ہی تعلقات کے ساتھ ان کے تشخص و تعین کا رنگ وابستہ ہے، آخر خود تم سوچو، کہ ایسی چیز جس پر ہم قادر ہوں، اس کے دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کی تزئین یا ننگی یا راجحان پذیر کا حد کمال تک پہنچ کر موگدا و مستحکم ہو جانا، ارادے کا مطلب اس کے سوا اور بھی کچھ ہوتا ہے، پس یقیناً اس کی نوعیت بھی وہی ہے، جو اس کی ہم جنس دوسری قلبی کیفیتوں کی نوعیت ہے، ایسے محبت، عداوت، شوق، حسد، غصہ، مہربانی، دیندہ قلبی کیفیتوں کی جو حالت ہے، اس میں جانتا راہ کی بھی ہے، مطلب یہ ہے کہ قلب کی ان ساری کیفیتوں میں بذات خود یہ بات پائی جاتی ہے، کہ خاص خاص چیزوں کا خصوصی تعلق جب پیدا ہوتا ہے، تب ان کی شخصی حیثیت متعین ہوتی ہے، اور جوں ہی کہ وہ چیزیں بدل جاتی ہیں، جن سے ان کا تعلق قائم ہوا تھا، وہیں ان کیفیتوں کی شخصی حیثیت بدل جاتی ہے، یعنی کسی خاص چیز (مثلاً کھانے کا) شوق، تعلق اوہ شوق نہیں رہے، اس کا تعلق کپڑے سے ہے،



نہی حال ارادہ کا ہے، یعنی (دو پہلوؤں میں سے) کسی ایک پہلو کا ارادہ قطعاً وہ ارادہ نہیں ہے جس کا تعلق مخالف پہلو سے ہے، یقیناً پہلے ارادہ کی شخصیت دوسرے ارادہ کی شخصیت سے مختلف ہے، البتہ ان سارے قلبی کیفیات کی جو قوت حامل ہوتی ہے، اس کے تعلقات ان سب چیزوں سے مساوی ہوتے ہیں جن سے ان کیفیات کا تعلق قائم ہوتا رہتا ہے، میری مراد قوت قلبیہ سے ہے کہ وہی ان ساری کیفیتوں کی حامل ہوتی ہے۔

بلاشبہ قلب کی اس قوت کا یہ حال ضرور ہے کہ اس چیز کا شوق پیدا ہو یا اس چیز کا دکھانے کا ہو، یا کپڑے کا، ان دونوں کی راہ میں وہ مزاحم نہیں ہے، اس کو نہ اس سے انکار ہے نہ اس سے اسی طرح ارادہ خواہ کھڑے ہونے کا کیا جائے یا نہ کھڑے رہنے کا، قلب کی یہ قوت ان دونوں کی راہ میں بھی حائل نہیں ہوتی، اس میں ان میں سے کسی ایک سے بھی انکار نہیں پایا جاتا۔

دہر حال مراد کے دونوں پہلوؤں (عدم وجود) سے ارادہ کا مساوی تعلق ہوتا ہے، یہ ایسی مہل بات ہے کہ اسی کو اگر مان لیا جائے کہ یہی واقعہ ہے تو ارادے کی صفت کو مان لینے کے بعد مزید ایک دوسری صفت جس کی تعبیر قدرت کے لفظ سے کی جاتی ہے اس کی قطعاً ضرورت باقی نہیں رہتی، کیونکہ مقدور (جو زیر قدرت ہو) کے دونوں پہلوؤں سے مساوی نسبت تو قدرت کو بھی ہوتی ہے۔

(اس گفتگو کے بعد اب سمجھنا چاہیے کہ امام اشعری کی طرف یہ تفسیر جو منسوب کی گئی ہے کہ ارادہ اپنی ترجیح میں علت اور سبب کا محتاج نہیں ہوتا، میرے نزدیک اس کا مطلب یہ ہے کہ خود ارادہ کی جو چیز علت اور سبب ہوتی ہے، امام اشعری کہنا چاہتے ہیں کہ وہی ارادہ کی ترجیح کی بھی علت ہے، یعنی اسی ترجیح کے لئے ان کے نزدیک کسی مستقل جہا گانہ علت کی ضرورت نہیں ہے، بلکہ ارادہ والی علت اس ترجیح کی علت بننے کے لئے کافی ہے، بالفاظ دیگر یوں کہو کہ ارادہ کی علت کسی شے کا ہونا یا کچنہ یہ اس کی ترجیح کی علت ہونا، اور یہ اسی قسم کی بات ہے، جیسے فلاسفہ کہتے ہیں کہ بنانے والوں کو جب بنا دیتا ہے، تو یہی بنانا ذات کا اس ذات کی ذاتیات کا بن جانا ہے، یعنی ذاتیات اپنے بننے اور تیار ہونے میں کسی علیحدہ مستقل بناوت (جمل) کے محتاج نہیں ہوتے، اصطلاحی تعبیر اسی کی ان الفاظ میں کی جاتی ہے کہ ذاتیات غیر مجبول ہوتے ہیں، یعنی ذات کی جمل کے سوا ان کے لئے کسی علاحدہ مستقل جمل کی ضرورت نہیں ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ارادے کی ترجیح کی مقتضی اور چاہنے والی وہی چیز ہوتی جو خود ارادے کی چاہنے والی

ہے، یعنی ارادہ کا یہی اقتضائے کجیہ ترجیح کا بھی اقتضائے ہے۔

اب چونکہ ان لوگوں کا یعنی (اشعریوں) کا عقیدہ ہے کہ ارادہ قدیمہ حق تعالیٰ کی ذات کا ایسا ذاتی اقتضائے ہے جسے ایجابی اقتضائے کہتے ہیں (یعنی جیسے سارے الہی صفات خدا کی ذات کے ایجابی اقتضائے کا نتیجہ ہیں) میں معنی کہ خدا کی ذات ہوا اور اس کے یہ کمالی صفات اس میں نہ پائے جائیں یہ ناممکن ہے، یہی حال ارادہ کا بھی ہے، بہر حال جب ارادہ قدیمہ ذات الہی کا ایسا اقتضائے ہے جسے ایجابی اقتضائے کہتے ہیں تو ظاہر ہے کہ اس ارادہ قدیمہ کی ترجیح یہی خدا ہی کی ذات کا اقتضائے ہوگی، اسی طرح ارادہ کی دوسری قسم جسے ارادہ حادثہ کہتے ہیں یعنی جن ارادوں کا ظہور بندوں میں ہوتا ہے ان حادثہ ارادوں کے متعلق ان ہی شعریوں کا عقیدہ ہے کہ وہ ارادہ قدیمہ کے خالص اقتضائے میں یعنی بندوں کو کسی قسم کا کوئی دخل ان حادثہ ارادوں کی پیدائش میں نہیں ہے بلکہ خدا کا قدیم ارادہ براہ راست ان کا مقتضی ہے، اور جب حادثہ ارادوں کے متعلق ان کا یہی خیال ہے تو لازمی نتیجہ اس کا یہی ہے کہ ان حادثہ ارادوں کی ترجیح یعنی بندوں کے اختیاری افعال کے دونوں پہلوؤں (وقوع پذیر ہونے اور نہ ہونے میں سے ایک پہلو کا دوسرے پہلو پر بندوں کی دخل اندازی کے بغیر) حجتان یہ حق تعالیٰ کے ارادہ قدیمہ ہی کا اقتضائے ہوگا۔

پس حاصل سارے مباحث کا یہی ہوا کہ سارے اختیاری افعال کے مبادی اور ابتدائی اسباب و علل کے متعلق اس کے سوا کوئی چارہ نہیں ہے کہ ان کو اختیاری نہیں بلکہ ایجابی اسباب مان لیا جائے یعنی بغیر کسی استثناء کے وہ ہمیشہ ایجابی ہوتے ہیں۔

باقی اس سلسلہ میں اس قسم کی باتیں جو کہی جاتی ہیں یعنی بلا ترجیح دینے والے کے کسی چیز کا خود رجحان پاجانا یا ترجیح دینے والے کے بغیر کسی چیز کو ترجیح دے دینا یا وجہ ترجیح یا باعث ترجیح کے بغیر ان میں سے کسی ایک ہی کو محال ٹھہرانے کی جو شمش کی جاتی ہے، اگر غور کیا جائے تو ناممکن اور محال ہونے میں یہ ساری باتیں برابر ہیں یہ کوشش کہ ان مقدمات میں سے کسی مقدمہ کو محال ٹھہرایا جائے اور کسی کو ممکن میرے خیال میں صرف ایک خیالی ہوس ہے، واقعات کے لحاظ سے اس کا کوئی نتیجہ نہیں ہے۔

اس سے سمجھا جاسکتا ہے کہ موجب ذہنی وہ شے جو کسی چیز کے عدم کی ساری راہوں کو بند کر کے اس کے وجود کو ضروری بنا دے، یہ موجب خواہ کوئی ارادہ کرنے والی ذات ہی کیوں نہ ہو یا خود ارادہ ہی ہو، بہر حال میں وہ اختیار کی نہیں بلکہ ایجاب ہی کی ایک شکل ہے، اسی سے یہ بھی واضح ہو گیا کہ ارادہ کا



باطنی پہلو اختیار نہیں بلکہ ایجاب ہی ہے اور ارادہ و راصل ایجاب ہی کے ظاہری پہلو کی تعبیر ہے جس کے معنی یہی ہوئے کہ ایسا فاعل جسے مختار سمجھا جاتا ہے اس کی صورت تو یقیناً مختار کی ہوتی ہے لیکن حقیقت وہ بھی اختیاری نہیں بلکہ ایجابی فاعل ہی ہوتا ہے اور یہ خیال کہ فاعل مختار واقع میں تو مختار ہوتا ہے لیکن صورت اس کی ایجابی فاعل کی ہوتی ہے صمم نہیں ہے پس واقعہ یہی ہے کہ جن لوگوں نے ذات حق کے متعلق باطن الوجود ہی کی طرف اپنی ساری توجہ مرکوز کر دی ہے ان کو اس یقین پر مجبور ہونا پڑا ہے کہ یہاں کا سارا کاروبار ایجاب ہی کے تحت چل رہا ہے لیکن جن کے سامنے (ذات حق) کی تجلیات ہیں خصوصاً عرش عظم پر جو تجلی قائم ہے جنہوں نے اسی کو اپنا نصب العین بنایا ہے وہی ارادے کے قائل ہیں اگر بحث کی گنجائش ہوتی تو میں عقلی اور نقلی دلائل سے یہ بات ثابت کر دیتا کہ ارادے کا باطنی پہلو اختیار نہیں بلکہ ایجاب ہی ہے۔

تنبیہ: ارادی فعل کا لفظ بول کر کبھی تو یہ مقصود ہوتا ہے کہ فعل اپنے فاعل سے متمی ایجاب کے طور پر صادر نہیں ہوا ہے یعنی فاعل چاہتا تو اس فعل کو نہ کرتا لیکن باوجود اس اقتدار کے چونکہ فعل اس سے صادر ہوا اس لئے وہ ارادی فعل ہے لیکن اگر حقیقت کی نظر سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس قسم کے ارادی فعل کا وجود ناممکن ہے اور کبھی ارادی فعل کا لفظ بول کر یہ کہنا مقصود ہوتا ہے کہ فاعل کے ارادہ کا اس کی قدرت سے ایسا تعلق قائم ہو کہ وہی فعل کے وجود کی علت موجبہ بن گیا یعنی ایسا سبب اس کا بن جانا کہ فعل کا موجود ہونا جس کے بعد کسی دوسری چیز پر موقوف نہ رہے اور باقی معنی فعل ارادی صرف حق تعالیٰ کی ذات ہی کے ساتھ مختص ہے۔

فعل ارادی کا تیسرا اطلاق یہ ہے کہ فاعل کے ارادے کو کچھ نہ کچھ فعل کے موجود ہوتے میں دخل ہے خواہ اتنا ہی دخل جتنا کہ معدت کو ان چیزوں کے وجود میں دخل ہوتا ہے جن کے وہ مستحق ہوتے ہیں فعل ارادی کے لفظ کا یہی ایک ایسا اطلاق ہے جو سارے اختیاری افعال پر صادق آتا ہے خواہ یہ اختیاری افعال ملکی موجودات سے تعلق رکھتے ہوں یا فلکی موجودات سے بشری ہوں ہوں یا حیوانی یا شیطانی الغرض جن جن چیزوں کی طرف اختیاری افعال منسوب ہوتے ہیں ان کے ان افعال پر یاں منے ارادی فعل کا اطلاق درست ہے۔

اسی طرح ارادی افعال کے مقابلہ میں ایجابی افعال کا جو لفظ ہے اس لفظ کا اطلاق بھی مختلف معانی پر ہوتا ہے کبھی تو اس لفظ سے وہ معنی مقصود ہوتا ہے جو ارادی افعال کے پہلے سے کا مد مقابل ہوتا ہے اور اس معنی کے لحاظ سے ہر فعل جو کسی قسم کے فاعل سے بھی صادر ہوا ہو اس پر اہل کا

اطلاق ہو سکتا ہے، اور کبھی ارادی افعال یعنی ثانی کے مد مقابل پرایجابی افعال کے لفظ کا اطلاق کیا جاتا ہے، اور اس معنی کے لحاظ سے ان سارے افعال پر اس کا اصدق درست ہو سکتا ہے جو خدا کے سوا کسی اور سے صادر ہوئے ہوں، اور کبھی ایجابی افعال کے لفظ سے وہ معنی مراد ہوتا ہے جو ارادی افعال کے تیسرے معنی کا مد مقابل ہے اور اس معنی کے لحاظ سے ان سارے افعال کے سوا جو افعال ارادی یعنی ثالث کے تحت داخل تھے، ان پرایجابی افعال کے لفظ کا اطلاق کیا جاسکتا ہے، ان تبصری اختلافات اور ان کے باہمی فسادات کو اچھی طرح سوچ لو، اور غفلت سے کام نہ لو۔

## عقبتہ (۷)

ارادہ قدیمہ کے خاص خاص احکام سے اس عقبتہ میں بحث کی جاگی

ایجاب میں اور ارادی فعل کے جس معنی میں منافات نہیں ہے، یعنی باوجود ارادی فعل ہونے کے اس کو ایجابی فعل کہنا بھی اگر درست ہو اس لحاظ سے حق تعالیٰ کے سارے افعال ارادی افعال ہیں مطلب یہ ہے کہ کائنات میں جس فعل کا بھی ظہور ہوا اور ہر ہا ہے، ظاہر ہے کہ اس کی بنیاد وہی ارادہ ہے، جو عرش عظم پر قائم ہونے والی تجلی کے (سرچشمہ) سے اہل رہا ہے، یہی ارادہ اس فعل کا مبداء اور نقطہ آغاز ہے، اور عرش عظم والی تجلی کے اس ارادہ کا جن مبادی اور علل و اسباب سے تعلق ہے، ان میں ایک مبداء (ذات) کا وہ مرتبہ ہے، جو جو منبسط سے مقدس اور پاک ہے، اسی کو حست جبروتی کہتے ہیں، درحقیقت یہی "جبروتی حست" ایجابی قہری اقتضار کا لباس ذات کی اس تجلی میں پہن لیتا ہے جس کا نام تجلی عظم ہے اور تجلی عظم کے اسی اقتضار کا نام "جمالی عنایت" ہے، یعنی وہی جمالی عنایت جو قبول کرنے والوں کی مختلف صلاحیتوں کی وجہ سے غصیل کا رنگ اختیار کر لیتی ہے، بالفاظ دیگر تجلی عظم کے لحاظ سے تو یہ عنایت جمالی اور وحدت کے رنگ میں رہتی ہی لیکن "عالم" کے شخص اکبر کے لحاظ سے کثرت کی کیفیت اس میں پیدا ہو جاتی ہے اسی طرح تجلی عظم کے لحاظ سے عنایت کی یہ حالت ایک حصد حقیقت کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن قبول کرنے والی ہستیوں کی رو سے اس میں ابہام اور عدم تعین کی کیفیت پائی جاتی ہے، لیکن ان ہی قبول کرنے والے حقائق میں جب



شخص اور جن کا رنگ پیدا ہوتا ہے، تو عنایت کی یہ کیفیت بھی شخص کا قالب اختیار کر لیتی ہے۔  
 آفتاب کی شعاعوں کو خود آفتاب سے جو نسبت ہوتی ہے، اور جن جن چیزوں پر اس کی  
 شعاعیں پڑتی ہیں، ان سے ان ہی شعاعوں کو جو نسبت ہوتی ہے، مثلاً ہوا، آئینہ، پانی، ریت، پتھر  
 کوئلہ وغیرہ چیزیں جو شعاعوں کو قبول کرتی ہیں، اگر ان دونوں نسبتوں کو پیش نظر رکھا جائے (تو تجلی  
 اعظم کی عنایت اجمالی کو جو نسبت تجلی اعظم سے اور اس کی قبول کرنے والی چیزوں سے ہے) باسانی  
 سمجھ میں آ سکتی ہے۔

پھر (کائنات کا) شخص اکبر جب اپنی استعداد اور صلاحیت کے مطابق کسی جدید فیض کا مطالبہ  
 تجلی اعظم سے کرتا ہے، اور اپنی ان ہی صلاحیتوں کے حساب سے اس مطلوبہ فیض کے اجمال کو فیض کا  
 رنگ دیتا ہے، اور اپنی زبان حال سے ان چیزوں کو مانگتا ہے، جن کی اسے ضرورت ہوتی ہے،  
 تو تجلی اعظم کا فیض عرش پر قائم ہونے والی تجلی میں نازل ہو کر ارادہ و انبعاث (براہمجنگلی) کی شکل اختیار  
 کر لیتا ہے، اور یہی انبعاث و ارادہ خطیرہ، القدس اور جزئی تجلیوں میں پھیل جاتا ہے، اسی طرح پھیل  
 جاتا ہے، جیسے پانی درختوں کی جڑ سے شاخوں میں، ٹہنیوں میں پھولوں میں پھیل جاتا ہے،  
 اور اس کے بعد عالم بالا کی قوتیں یعنی ارواح و مثالی، فکلی، فطری، اور ملا، اعلیٰ کے ملائکہ اور ملائکہ کے  
 وہ افراد جن کا کائناتی نظام کے مختلف ابواب سے فرداً فرداً انتظامی اور تدبیری تعلق ہے، اور بنی  
 آدم میں بھی جو برگزیدوں کا طبقہ ہے، سب کے سب اسی انبعاث اور ارادہ طلب و تقاضے سے معمور  
 ہو جاتے ہیں، اور یہ شکل س منے آجاتی ہے، کہ عرش پر رب تعالیٰ نزول اجمال فرمائے ہوئے ہیں  
 آسمانوں اور زمین میں رہنے والے اسی چیز کو مانگ رہے ہیں، جسے شخص اکبر نے مانگا تھا، شفاعت  
 مقبولہ اسی کا نام ہے، کیونکہ یہی وہ شفاعت ہے، جسے حق تعالیٰ کی اجازت و اذن کے بعد سفارش  
 کرنے والے خدا کے آگے پیش کرتے ہیں، کیونکہ عرش پر قائم ہونے والی تجلی میں جو ارادہ انعقاد پذیر ہوتا  
 ہے، اسی کے اثر کا پھیلاؤ بھی تو اس سارے کاروبار کا حاصل ہے۔

بہر حال شفاعت کا جو مقررہ نصاب ہے جب وہ مکمل ہو جاتا ہے خواہ ایک دن میں وہ مکمل  
 ہو، یا سال بھر میں، یا سو سال میں، یا ہزار برس میں، یا جتنی مدت بھی خدا کی مشیت میں اس کی ہو، تو اس کے  
 بعد عرش پر قائم ہونے والی تجلی سے تاثیر اور تسخیر کی لہریں اٹھتی ہیں، اسی طرح اٹھتی ہیں، جیسے آدمی کے  
 دل سے تاثیر و تسخیر کی لہریں اٹھا کرتی ہیں، اسی کے بعد سارے علوی موجودات اور سفلی ہستیاں  
 اسی طرح (تجلی عرش کی تاثیر) کی تابع فرمان ہو جاتی ہیں، (خواہ یہ اطاعت طبعی رنگ میں ہو یا قسری یعنی

بروز ہو) جیسے آدمی کی عمر کو تو تین قلب کی تابع ہو جاتی ہیں۔

(عرشی تجلی کی تاثیر کی اسی اطاعت کے بعد) اس تاثیر کے نتائج کبھی فلکی رنگ ڈھنگ کی شکل میں نمایاں ہوتے ہیں اور کبھی عسری طبائع کی راہ سے ان کا ظہور ہوتا ہے کبھی حیوانی نفوس اور کبھی شیطانی نفوس ان کے مظہر بنتے ہیں اس تاثیر کا ظہور ٹھیک اسی رنگ میں ہوتا ہے جس رنگ میں قہجے تاثیر نتائج آدمی کے مختلف اعضاء سے ظاہر ہونا شروع کرتے ہیں تاہم چونکہ چاہا جاتا ہے وہ پورا ہو جاتا ہے۔

پھر جب شخص اکبر میں اس تاثیر کے نتائج کا ظہور ہوتا ہے اور ایک حال کو چھوڑ کر شخص اکبر دوسرے حال کی طرف منتقل ہوتا ہے اور علویات و سفلیات میں نئی نئی صلاحیتیں اور طرح طرح کی استعدادیں پیدا ہو جاتی ہیں تو پھر یہ حال ایک دوسرے فیض جدید کا تجلی اعظم سے مطالبہ کرتا ہے اور ان کو بروئے کار لانے کی استدعا کرتا ہے اور عرش پر قائم ہونے والی تجلی میں اس کے بعد وہ فیض نازل ہوتا ہے وہ خطرہ القدس میں اور عالم بلا کے نفوس دلائلک امداد مثال وغیرہ میں ارادہ و نبوغ پھیل جاتا ہے پھر نئی تاثیر اور تسخیر کی کیفیت رونما ہوتی ہے اور جو چاہا گیا تھا وہ سامنے آ جاتا ہے اس حال سے پھر نئی صلاحیتیں پیدا ہوتی ہیں الغرض شخص اکبر پر یہی چکر جاری رہتا ہے ایک چکر جب ختم ہو جاتا ہے تو دوسرا شروع ہو جاتا ہے اور جب آخری دور ختم ہوتا ہے تو پھر پہلے دور کا نئے سرے سے آغاز ہوتا ہے اور یہ چکریوں ہی جاری رہتا ہے جب تک خدا کی شیت اس چکر کو جاری رکھنا چاہتی ہے۔

پس پاک ہے وہ ذات جس نے سات آسمانوں کو پیدا کیا اور زمین کو بھی ان ہی آسمانوں کی طرح (سات طبقوں) پر پیدا کیا اور حکم اس کا نازل ہوتا رہتا ہے ان ہی کے درمیان اور پاک ہے۔ وہ جو عرش پر جلوه فرما رہا ہے کام (کام کو عالم کے) وہی درست کرتا رہتا ہے اور پاک ہے وہی جو آسمان اور زمین کے درمیان کام کو درست کرتا رہتا ہے پھر چڑھ جاتا ہے اسی عرش کی طرف ایک ایسے دن میں جس کی مقدار ہزار سال ہوتی ہے اس

لہ اس مقام پر مصنف کے اصل تسمیہ کلمات یہ ہیں سبحان الذی خلق سبع سموات ومن الارض مثلھن بیتنا نزل الابرہیم الیہن وسبحان من استوی علی العرش یدبر الامر سبحان من یدبر الامر من السماء الی الارض ثم یوم الیہ فی یوم کان مقداره الف سنۃ مما تعدون "در اصل ان فقرات میں قرآنی الفاظ کے اقتباسات کو بطور شہادت نقل کیا ہے" یعنی چاہا جائے تو مصنف نے جو کہ جس سے پہلے بیان کیا ہے ان کا ثبوت ان قرآنی الفاظ سے اور جن آیتوں میں ان الفاظ کا ذکر آیا ہے ان سے پیش کیا جاسکتا ہے" ۱۲



سبب سے جو تم شمار کرتے ہو

یہ بات کہ کائناتی کارہ بار میں سے بعض امور میں حق تعالیٰ کے افعال کا تعلق اسی نوعیت کا ہے جس قسم کا تعلق معدات کو ان چیزوں سے ہوتا ہے جن کے وہ معدات ہوتے ہیں یعنی ان امور کے متعلق افعال الہی استعداد بخشی کا کام کرتے ہیں اور ان کو بروئے کار لانے کے لئے خدا کے ان افعال کی حیثیت ایسے اسباب بعیدہ کی ہے جو نتائج سے اسباب قریب کے قریب کر دیتے ہیں اصطلاحاً جس کا نام "افضاء" ہے اور یہ کہ بعض افعال الہی اپنے ظہور میں قبول کرنے والوں کی حرکتوں کا بھی پاس کرتے ہیں ان باتوں کا جن لوگوں نے انکار کیا ہے میرے خیال میں ان لوگوں نے حاصل افعال الہی کی حکمتوں اور مصلحتوں کا انکار کیا ہے ایسا واقعہ جس کے لئے کسی فرد فکری ضرورت نہیں ہے بلکہ بدیہی ہے اسی کو وہ جھٹلاتے ہیں اپنے اس خیال کے ثبوت میں نہ وہ عقلی دلائل رکھتے ہیں اور نہ نقلی۔

آخر خود غور کرنا چاہئے کہ دعا کرنے والوں کی دعا کا قبول کرنا اور شفاعت کرنے والوں کی شفاعت یا بندوں کے افعال پر ان کے نتائج کا دنیا اور آخرت میں مرتب ہونا اسی طرح سفلی اجسام کا علوی اجرام اور ہستیوں سے جو تعلق ہے اور کائنات الجود (بر و بارش وغیرہ) کا موالید و نباتات حیرانات انسان وغیرہ کی پیدائش میں جو دخل ہے یا ارادہ کرنے والی ہستیوں کے ارادے جن افعال تک کرنے والوں کو پہونچاتے ہیں کیا دین کے ماننے والے اس کا انکار کر سکتے ہیں یقیناً ان کا شمار ان ہی امور میں ہے جنہیں "ضروریات الدین" یا دین کے ضروری امور کہتے ہیں کسی قسم کی ضعیف ہو یا قوی ایسی حدیث نہیں پائی جاتی ہے جس میں اس کی مخالفت کی گئی ہو یعنی ایسی کوئی حدیث نہیں ہے جس میں بتایا گیا ہو کہ افعال میں جو ترتیب پائی جاتی ہے اور ایک کام سے دوسرا اور دوسرے سے تیسرا کام جو پیدا ہوتا ہے یہ سارا سلسلہ (افعال کے علل و اسباب) کا سبب محض اتفاقی ہے یا صرف عادت کی بات یعنی عادی ہے قرآنی آیات مثلاً

وَمَسْخَرُ لَّكُمْ مَافِي السَّمَاوَاتِ وَمَافِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّثْنًا  
اور مسخر کر دیا تمہارے ان سب چیزوں کو جو سماں میں ہیں اور زمین میں ہے سب کو ان سے

یا ارشاد ہے کہ

وَمَسْخَرُ لَّكُمْ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ حَاشِيَيْنِ  
اور مسخر کر دیا تمہارے آفتاب کو اور ماہتاب کو جو چلتے رہتے

یا یہ آتے ہیں:

وانزلنا من السماء ماءً فخرجنا به نبات کل شیء  
اور ہر پایا ہم نے آسمان سے پانی پھر نکالا اس پانی کے  
فدیہ روئیدگی ہر چیز کی

یا قرآن ہی میں ہے،

وفی السماء ما رزقکم وما تعدون  
اور آسمانوں میں تمہاری روزی جس کا وعدہ کیا جاتا  
ہے تم سے

کیا یہ یا اسی قسم کی بے شمار آیتوں کے مفاد میں جو غور کرے گا وہ اس کے سوا کچھ ادہ سمجھ سکتا ہے  
جو میں نے کہا۔

تنبیہ: کائنات میں انقلابات و تغیرات کا جو سلسلہ جاری ہے، اور قدرت کی طرف سے  
جو کارروائیاں بروئے کار آتی رہتی ہیں، ان کے تینوں مبادی یہی ہیں: جب جبروتی، عنایت اجمالیہ  
یا اجمالی عنایت جو تجلی اعظم سے پیدا ہوتی ہے، اور عرش اعظم پر جو تجلی قائم ہے، اس میں منقطع ہونے  
والے ارادے (حوادث کائنات) کے ان تینوں مبادی میں اگرچہ ترتیب پائی جاتی ہے، لیکن  
ان کی ترتیب کی حالت وہ نہیں ہے جو علتوں کی ترتیبی کیفیت کی ہوتی ہے، یعنی بعض علتیں  
تو اپنے معلولوں سے قریب ہوتی ہیں، اور بعض بعید ان مبادی کی ترتیب کا یہ حال نہیں ہے،  
بلکہ ان کی ترتیب کا نام تجلی کی ترتیب ہے، جس کا مطلب یہ ہے کہ ان مبادی میں سے  
کسی مبدی کو اس کے مخصوص درجہ میں جب دیکھو گے تو پاؤ گے کہ وہ ساری چیزیں جو اس کے زیر  
اشراف اس کی ماتحت ہیں، سب کا وہ قریب ترین مبدی ہے، مثلاً جب جبروتی ہی ہے، تم جب اس کی  
طرف توجہ کرو گے تو نظر آئے گا کہ کائنات میں جو کچھ بھی ہے، سب سے وہ قریب ہے، حتیٰ کہ  
تجلی اعظم سے بھی، اور اس اجمالی عنایت سے بھی جو تجلی اعظم سے ظہور پذیر ہوتی ہے، اور جیسے تجلی  
اعظم سے وہ اس قدر قریب نظر آئے گی، اسی طرح مادہ اور مادے میں جو صلاحیتیں پیدا ہوتی ہیں،  
اور ان صلاحیتوں میں بعض کا بعض سے جو تعلق ہے، مثلاً بعض صلاحیت کا تعلق کسی صلاحیت  
سے شرط ہونے کا ہے، اور بعض کی حیثیت معد ہونے کی ہے، الغرض ان سے اور ان کے سوا



ہا ہم ان صلاحیتوں میں جو تعلقات ہوتے ہیں، سب ہی سے یہ جب جبروتی قرب ہی کی نسبت رکھتی ہے، (اسی قسم کے قرب کی جیسے تجلی اعظم سے وہ قریب ہے)۔

اسی طرح تجلی اعظم میں جس اجمالی عنایت کا ظہور ہوتا ہے، اور منجملہ سہ گانہ مبادی کے حوادث کائنات کا ایک مبدیہ وہ بھی ہے، اس اجمالی عنایت کو بھی تم ساری کائنات سے قریب پاؤ گے حتیٰ کہ عرش اعظم والی تجلی میں، جو ارادے منعقد ہوتے ہیں ان سے بھی قریب ہی نظر آئے گی، اور ان ارادوں کے جو اثرات خطیرۃ القدس تک پھیل جاتے ہیں، اور ان اثرات سے جو تسخیری و تاثیر کی کیفیتیں عالم پر طاری ہوتی ہیں، ان سے بھی وہ اسی قدر قریب ہوگی جس قدر دوسری چیزوں سے قرب کی نسبت اس کو حاصل ہے، اسی طرح حوادث کائنات کا تیسرا مبدیہ یعنی عرش اعظم والی تجلی میں ارادوں کا جو سلسلہ پیدا ہوتا رہتا ہے، ان ارادوں کو بھی کائنات کے ہر ہر جزو سے قریب ہی پاؤ گے (یہ ظاہر کچھ عجیب سی بات نظر آتی ہے) لیکن اشارہ ثانیہ میں تمہیں جو یہ بتایا گیا ہے، کہ تجلیات کے سبب ذات خود، استقلال احکام ثابت نہیں ہوتے اور نہ اپنی تاثیرات میں ان کا کوئی مستقل مقام ہے، بلکہ حقیقی موثر اور مستقل اثر بخشی و اثر افزائی یہ تو تجلی کا یعنی اس ذات کا کام ہے، تو ان تجلیوں کی رہ سے ظہور کا رنگ اختیار کرتی ہے، لیکن (ان تاثیرات کے مبدیہ کا قیام تجلیوں میں ہوتا ہے) اگر اس نکتے کو سامنے رکھ لو گے تو جو کچھ کہا گیا ہے، وہ یہ آسانی سمجھ میں آسکتا ہے مطلب ہے کہ تجلی کا دو مختلف نقاط نظر سے تصور کیا جاسکتا ہے، یعنی ایک تو یہ کہ خود تجلی کی اپنی خاص ذات کو پیش نظر رکھا جائے اور دوسرا نقطہ نظر یہ ہے، کہ تجلی کی شرط کو محو نظر رکھتے ہوئے، تجلی کا تصور کیا جائے۔ اب دوسرے نقطہ نظر یعنی بشرط تجلی و تجلی کی ذات کو اپنے سامنے اگر رکھو گے تو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں تجلی "فاعل" اور موثر کے ذیل میں داخل ہو جائے گی، اس وقت تم تجلی ہی کو پاؤ گے کہ سارے تاثیر و نتائج کا سرچشمہ وہی ہے، اور داخل کے جن مبادی کا تجلی میں قیام ہوگا، یہی مبادی تم کو فاعل کی تاثیر کے مناسبتی نظر آئیں گے۔

لیکن تجلی کی ذات کو پہلے نقطہ نظر سے اگر سامنے رکھو گے، تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تجلی فاعل کی تدبیر میں داخل نہیں ہے، بلکہ اب اس کا شمار قبول کرنے والی چیزوں کے ذیل میں کیا جائے گا، اور اس وقت خود تجلی یعنی تجلی کرنے والی ذات ہی کا فیض معلوم ہوگا، کہ ہمہ گیر اور عام ہے اجمالی تاثیر کا اصل سرچشمہ وہی ہے البتہ اس اجمالی تاثیر میں تنوع اور تشخص یہ قبول کرنے والی چیزوں کی ذاتی خصوصیت پیدا ہوگا جنہیں ایک گول کوئی بھی ہر واقعہ کی صورت بہرگی کہ تجلی کے فیض عام نے اسی تجلی کے قلب میں مبادی کا

لباس پہنا جیسے دوسرے قوابل (یعنی قبول والی چیزوں) کے قالب میں وہ دوسری چیزوں کا بہن  
 بہن لیتا ہے، چاہیے کہ اس مسئلہ پر ذرا زیادہ توجہ کر۔

اس بار تک سمجھنے کو مندرجہ ذیل مثال سے اگر میں ذہن نشین کر اسکا، تو کیا کہنے میں، میں یہ  
 کہنا چاہتا ہوں کہ کائنات کا مبدیہ جب جبروتی کو جو قرار دیا جاتا ہے، تو گویا اس کی ایسی مثال ہے  
 کہ سونے والا خواب میں مختلف چیزوں کو دیکھتا ہے، اس وقت اس سونے والے کی التفاتی توجہ جیسے  
 ان خیالات کا مبدیہ اور ان کے وجود کا منشاء و سبب بن جاتی ہے، ایسا سمجھو کہ حوادث کائنات کا  
 جب جبروتی کے مبدیہ ہونے کی نوعیت بھی کچھ سی قسم کی ہے، آخر تم خود غور کرو کہ خواب میں  
 دیکھنے والا مثلاً یہ دیکھے کہ اپنے دشمن سے وہ لڑ رہا ہے، اور تلوار یا نیزے یا تیرے اس پر حملہ کر رہا  
 ہے، تو ظاہر ہے، کہ اس حال میں جو حرکات اس خواب دیکھنے والے سے صادر ہوں گے، یقیناً یہ  
 ارادی حرکات ہی ہوں گے، اور دشمن کے جسم میں جو چوٹ یا مار کا اثر ہو چکے گا یا اس کے جسم کا  
 جو حصہ پھٹے گا یا کٹے گا یہ ساری تاثیریں ان ہی ہتھیاروں ہی کے ذریعہ سے تو ظاہر ہوں گی۔

بہر حال کاروبار کے اس سارے سلسلہ کو تم خواب دیکھنے والے کی توجہ و التفات کی  
 طرف منسوب کر کے اگر دیکھو گے، تو تم کو معلوم ہوگا کہ عالمِ رویا میں جو چیزیں اسے نظر آتی ہیں،  
 سب کا قریب ترین مبدیہ اس کی توجہ و التفات ہی ہے، حتیٰ کہ (اس خواب والی جنگ میں) خود اپنے  
 آپ کو جس شکل و صورت میں وہ دیکھتا ہے، اور جو ارادہ اس کے اس خواب والے قالب میں پیدا ہوتا  
 ہے، ان سب کا مبدیہ نیز خود تیر اور تلوار ان ہتھیاروں کے حرکات اور بان کی جنبش اور دشمن کے جسم  
 سے ان کا اتصال اور اس کے بعد دشمن کے جسم میں زخم، بلکہ خود دشمن اور دشمن کی عداوت ان  
 ساری باتوں کا مبدیہ ہی اسی خواب دیکھنے والے کی توجہ و التفات ہی نظر آئے گی، لیکن اب سوچنے  
 کی بات یہاں یہ ہے کہ دشمن کے جسم میں جو زخم تیر یا تلوار اور خواب دیکھنے والے کے خوابی قالب کے  
 ارادہ کے ذریعہ سے جو نمایاں ہوتا ہے، اس کو خواب دیکھنے والے کی توجہ و التفات سے کیا نسبت  
 ہے؟ کیا خوب دیکھنے والے کی توجہ سے پہلے تیر یا تلوار وغیرہ ہتھیاروں کا اور اس کے ارادہ کا تعلق  
 پیدا ہوتا ہے، اور پھر ان کے ذریعہ سے دشمن کے جسم میں زخم کا چرکا لگتا ہے؟

(چونکہ یہ شخص کے تجربہ کی بات ہے، اس لئے ہم میں ہر ایک اندازہ کر سکتا ہے) کہ خواب  
 دیکھنے والے کی توجہ و التفات کا جو تعلق خوابی قالب کے ارادے اور خواب والے ہتھیاروں سے  
 ہوتا ہے، جیسے وہ قریب ترین مبدیہ ان چیزوں کا ہے، بجائے یہی نفس اس توجہ اور التفات کو دشمن کے



جسم کے زخم سے بھی ہے، یعنی اس کا بھی وہی اسی طرح قریب ترین مبداء ہے، جیسے اس زخم کے اسباب کا وہ قریب مبداء ہے، اسی طرح تیرا درتوار میں جو حرکت پیدا ہوتی ہے، اس کی حالت یہ نہیں ہے کہ خواب دیکھنے والا اپنی توجہ اور التفات سے ان ہتھیاروں کو پیدا کر کے ان کا قیوم بن جاتا ہے، اور پھر ان کی حرکتوں کی قیومیت کا تعلق خود ان ہتھیاروں سے قائم ہو جاتا ہے، قطعاً یہ واقعہ نہیں ہے، بلکہ تیرا درتوار کی حرکت کی قیوم بھی براہ راست خواب دیکھنے والے کی توجہ اور خود ان ہتھیاروں کی بھی براہ راست قیوم وہی توجہ ہے، بلکہ میں اس حد تک کہنے کو تیار ہوں کہ (خواب والے) دشمن کی ذات اور اس دشمن میں جو عداوت اور دشمنی کا جذبہ پایا جاتا ہے، ان دونوں میں بھی یہ تعلق نہیں ہے، کہ دشمن کی ذات اس عداوت کے وجود کا واسطہ اور ذریعہ ہے، اور یوں عداوت کے اس جذبہ میں اور خواب دیکھنے والے کی توجہ کے درمیان دشمن کی ذات آرہن جاتی ہے، یہ بھی واقعیت سے دور ہے، اور حقیقت وہی ہے، خواب دینے والے کی توجہ ہی اس دشمن کو دشمن بنادیتی ہے، اور اس میں عداوت کی صفت کو بھی وہی پیدا کر دیتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ (عالم خواب کی اس دنیا میں) جو چیز بھی ہے، خواہ وہ جو ہر ہر یا عرض فاعل ہو یا قابل، کچھ بھی ہو، سب اسی خواب دیکھنے والے کی توجہ سے براہ راست بغیر کسی واسطہ اور تیر کسی پردہ کے وابستہ ہیں، اور اسی توجہ کی بدولت خود اس خواب دیکھنے والے کی اپنی ذات جو اس عالم میں نظر آتی ہے، راضی ہونے اور خفا ہونے کی صفت سے موصوف ہے، دشمن بھی اس کا جو دشمن ہوا ہے تو وہ بھی اس کی اسی توجہ ہی کا کرشمہ ہے، اور دوست بھی جو دوست ہوئے ہیں وہ بھی اسی کی بدولت جس کا مطلب یہی ہوا کہ یہ سولے والا اپنی اس توجہ اور التفات کے اعتبار سے اس کا بھی قیوم ہے، جو اس کی اطاعت کر رہا ہے، خود اس کا بھی اور اس کی اطاعت کا بھی، اور خود اس کی اپنی ذات کی جو صورت خواب میں نظر آرہی ہے، اس کا بھی وہی قیوم ہے، اطاعت کرنے والوں کے متعلق پسندیدگی کی جو صفت اس میں پائی جاتی ہے، اس کا بھی اور جیسے طاعت کرنے والوں کے ساتھ اس کا یہ تعلق ہے، بچنے وہ ان لوگوں کا بھی قیوم ہے، جو اس کے نافرمان ہیں، خود ان کی ذات کا بھی اور ان کی نافرمانی و عصیان و تمرد کا بھی اور اس غصہ کا بھی جو نافرمانی کی وجہ سے پیدا ہو کر نافرمانوں کے ساتھ متعلق ہو رہا ہے۔

چاہے کہ اپنی طبعیت میں زیادہ لطافت پیدا کرو، جو بعید ہے، وہ تم پر کھلے گا، اور یہ حال تو جب جبروتی کے مبداء ہونے کی کیفیت کا تھا، مابقی تجلی اعظم کا مبداء ہونا اس کی مثال نفس ناطقہ کے

وہ تاثری تعلقات ہو سکتے ہیں جو جسم اور بدنی اعضاء کی قوتوں سے وہ رکھناات، آخر تم خود سوچو کہ جسم کی ہر قوت (بصرہ، شامہ، سامہ وغیرہ) اور ہر ہر جارحہ (ہاتھ پاؤں) وغیرہ کی قوتوں سے نفس ناطقہ ایک خاص قسم کا کلی تاثری تعلق کیا نہیں رکھتا؟ کیا ان میں سے ہر ایک پر اس کی اجمالی عنایت سبذول نہیں ہوتی؟ یعنی وہی تاثری تعلق اور اجمالی عنایت اور توجہ جو ان قوتوں میں سے ہر ہر قوت کے تعلق سے تشخص و تعین کا رنگ اختیار کرتی ہے، مثلاً نفس ناطقہ کی توجہ کسی چیز کے حاصل کرنے کی طرف سبذول ہوتی ہے، ظاہر ہے کہ اس توجہ اور عنایت کا ظہور پہلے قوت مفکرہ میں ہوتا ہے، یعنی اس چیز کے حاصل کرنے کے طریقوں پر غور و خوض کی طرف نفس بذریعہ قوت مفکرہ کے توجہ کرتا ہے، پھر اس توجہ کا ظہور قوت عازمہ یعنی قلب میں ہوتا ہے، بایں معنی کہ اس چیز سے نفس اپنے اندر قوت عازمہ یا قلب کے توسط سے پسندیدگی اور ارادے وغیرہ کے بذریعہ کہ پیدا کرتا ہے، پھر جب یہ بات بھی طے ہو جاتی ہے، تب نفس ناطقہ کی اس توجہ کا ظہور قوت باصرہ (آنکھ) میں تو اس چیز کے دیکھنے کے ہوتا ہے، اور ہاتھ میں پکڑنے کے لئے اور پاؤں میں دوڑنے کے لئے۔

اسی طرح عرش اعظم پر جس تجلی کا قیام ہے، اس کے مبدی ہونے کی حالت کا اندازہ اس مثال سے کر سکتے ہو، یعنی آدمی کے مختلف قوی درجہ جن کے مختلف اعضاء و جوارح پر جن آثار کا ظہور قلب کی راہ سے ہوتا ہے، پس ان آثار کا جیسے کہ اب مبدی ہے، اتنی کیفیت عرش والی تجلی کے مبدی ہونے کی ہے، اب اگر نفس ناطقہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے تم سوچو گے تو تم پاؤں کے سامنے قوی اور بدن کے سارے اعضاء و جوارح پر جو آثار طاری ہوئے ہیں، ان سب کا مبدی قریب ترین مبدی یہی نفس ناطقہ ہے، ان ہی طاری ہونے والے آثار میں پسندیدگی اور ارادہ کی کیفیت بھی ہے، جو قلب پر طاری ہوتی ہے، اگر نفس ناطقہ کی کلی تاثری بیرون قوتوں کی کیفیتوں کے لباس میں جلوہ گر ہوئی ہے، اور نفس ناطقہ کی اجمالی عنایت اور توجہ میں تشخص ان ہی کے ذریعہ سے پیدا ہوتا ہے، یعنی قابل کے ذریعہ سے اور یہاں ظاہر ہے کہ یہ مقام قلب ہی کو حاصل ہے، جیسے دوسری قبول کرنے والی چیزوں کی مختلف نوعیتوں کی وجہ سے نفس ناطقہ کی یہی اجمالی عنایت پکڑنے والے وغیرہ حرکات و سکنات کی شکل میں تشخص و تعین کا رنگ اختیار کرتی ہے۔

اب اگر نفس ناطقہ کو اس نقطہ نظر سے دیکھو کہ قابل ہی نفس ناطقہ کی مختلف نمایاں میں سے ایک تجلی ہے، تو تم اس کے لئے ان تمام افعال کو قائل ہو کر کہنے والے ہو



جو اس سے بالا ارادہ صادر ہوتے ہیں، اس وقت ارادہ کا شمار فاعل کے ذیل میں ہوگا، خوب اچھی طرح اس کو سمجھو، اب میں کہتا ہوں کہ شخص اکبر کا ثنات کا پورا شخصی وجود فرض کرو کہ اس کا نفس تجلی عظم ہے، اور عرش پر جو تجلی قائم ہے، فرض کرو کہ وہی اس کا قلب ہے، یہی صورت میں ظاہر ہے کہ عرش پر قائم ہونے والی تجلی کے اوپر جو مراتب ہیں ان کی طرف کا ثنات کا انتساب ایجابی رنگ میں ہوگا، لیکن خود عرش دلی تجلی کی طرف ان کا انتساب ارادی شکل میں ہوگا، مطلب یہ ہے کہ ممکنات کا لاہوت کی طرف جو انتساب واستناد ہے، اگر اس میں صرف تجلی عظم یا جو مراتب اس کے اوپر ہیں ان ہی کی حد تک نظر محدود رکھی جائے تو اس وقت (افعال الہی) کے متعلق بھی کہنا پڑے گا کہ ان کی نوعیت ایجابی (غیر ارادی) افعال کی ہے، لیکن ساری تجلیوں کو سامنے رکھ کر دیکھا جائے اور اس کے بعد عرش پر قائم ہونے والی تجلی کو پیش نظر رکھتے ہوئے لاہوت کی طرف افعال کا انتساب کیا جائے تو عرش والی اس تجلی کی رو سے جو تمام تجلیات کے مقابلہ میں اکمل ترین تجلی ہے، اور سب سے زیادہ مفصل ہے، ظہور میں اس سے زیادہ کوئی نہیں ہے، اور سارے ممکنات سے یہی تجلی سب سے زیادہ قریب ہے، تو اس کے رو سے بھی کہا جائے گا کہ لاہوت کے افعال ارادی، فعال ہیں۔

ٹھیک اس کی مثال یہ ہو سکتی ہے، کہ نفس ناطقہ کو اگر اس مرتبہ کے رو سے تصور کیا جائے جس میں وہ محض بگرد ہونے کی شان رکھتا ہے، تو اس میں شک نہیں کہ اس وقت اس کے افعال کو بھی ایجابی افعال ہی کہنا پڑے گا، کیونکہ خود ارادہ اور ارادہ کے ساری مبادی افعال و اسباب یعنی میلان، پسند، بغض، شوق یا نفرت و ناپسندیدگی، غصہ ان میں سے کسی ایک چیز کا نفس کے ارادے سے تعلق نہیں ہے، لیکن اسی نفس کو جب اس تجلی کے ساتھ تصور کیا جائے جس کا تعلق قلب سے ہے تو اس وقت بلاشبہ اس کے افعال ارادی زربائیں گے، پائیں منے کہ ارادے پر یہ افعال مرتب ہوئے ہیں اگرچہ خود ارادہ ارادی، مرتب نہیں بلکہ ایک ایجابی حقیقت ہے۔

فائدہ ۱۵: جو باتیں اس وقت تک بیان کی گئی ہیں، غور سے ان کے پڑھنے والوں کے لئے یہ واقعہ غالباً بعید از عقل نہ سمجھا جائے گا کہ دو چیزوں میں سے ایک چیز دوسری چیز کی اگر خاص ظرف اور مقام مثلاً ذہن یا خارج، زدن، درغیرہ میں علت بن جائے، تو اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ ایسی تیسری چیز جس کا وجود اس خاص موطن و ظرف سے بند تر ہو، وہی ان دونوں چیزوں کی بھی، بلکہ علت و معلول ہونے کا دونوں میں جو تعلق ہے، علت کے اس تعلق کی بھی، اگر وہی تیسری شے علت بن جائے تو اس میں کسی قسم کی خرابی پیش آئے گی، قطعاً صحیح نہیں ہے بلکہ ایسا ہو سکتا ہے، اور ان دونوں باتوں میں

کسی قسم کی کوئی منافات نہیں ہے۔

بہر حال ایسی صورت میں یہ بالکل ممکن ہے کہ دان و دونوں چیزوں میں سے جن میں ایک علت اور دوسری معلول ہے ان میں سے کسی ایک چیز پر کسی خاص ظرف اور موطن کے لحاظ سے یہ بات اگر صادق آئے کہ ان میں ایک شے دوسری شے کی علت ہے لیکن دوسرے موطن و ظرف کے رد سے اس کی علت باقی نہ رہے اور اس کی وجہ سے نہ تناقض لازم آتا ہے اور نہ تضاد کیونکہ تناقض و تضاد کے لئے تو موطن و ظرف کا واحد ہونا ضروری شرطیں ہے اگرچہ اس حقیقت کی طرف ارباب نظر کی توجہ منعطف نہیں ہوئی اور نہ انہوں نے اس کو بیان کیا ہے جس کی وجہ وہی ہے کہ وجود کے ظرف اور موطن میں جو تعدد پایا جاتا ہے اور یہ بات کہ خارجی وجود بھی دوسرے وجود کے اعتبار سے ظلی وجود بن جاتا ہے ان امور سے انہوں نے غفلت بردہ اس فائدہ کو محفوظ کر لیا عن قریب تم کو اس نفع پہنچے گا۔

## عقبہ (۸)

عام کے شخص اکبر کے لئے جب لاہوت کی پنی تجلی اعظم کے رد سے وہی حیثیت نمبری جو نفس احد کی بدن کے تعلق سے ہے (یعنی ساری کائنات کی لاہوت بحیثیت تجلی اعظم کے گویا روح ہے) اور عرش والی تجلی کے حساب سے یہی لاہوت گویا عالم کے شخص کی کہ جب قلب قرار پایا اور خطیۃ القدس کے لحاظ سے سی لاہوت کی حیثیت ان قوی کی جب ہوئی جن سے ادراک و احساس کا تعلق ہے تو وہ ساری مثال قوتیں جو عالم بالا و پست میں پائی جاتی ہیں یعنی علویات یا سفلیات سے جن کا تعلق ہے مثلاً ارواح مثال فلکی نفوس ملکی نفوس وغیرہ ان کا تعلق حق تعالیٰ کی ذات سے گویا وہی سمجھا جائے گا جو تعلق ہمارے نفوس سے ہمارے اعضاء کی ان قوتوں کا ہے جن سے حرکت اور جنبش وغیرہ پیدا ہوتی ہے اسی طرح تمام شہادی اجسام (جمادات و نباتات و حیوانات) وغیرہ کا تعلق حق تعالیٰ سے گویا اسی قسم کا ہے جو ہمارے اعضاء کا ہمارے نفوس سے ہے تسلیم کر لینے کے بعد لازمی نتیجہ اس کا یہ ہے کہ ارادہ (الہی) جب خطیۃ القدس تک منتقل ہو کر پہنچ جائے تو اس کی مثال گویا یہ ہوئی کہ ہمارے ارادے ان قوتوں تک منتقل ہو کر پہنچ گئے جن سے ادراک و احساس کا تعلق ہے (یعنی باصرہ، شامہ، مفکرہ وغیرہ) اور عرش والی تجلی کا علوی اور مفلی قوتوں پر جو تسخیری اثر قائم ہے گویا



بھنا چاہئے کہ یہ اسی قسم کی بات ہے جیسے ہمارے اعضاء و جوارح کی محرک قوتوں پر ہمارے قلوب کا تسخیری اثر قائم ہے اور شہادی، جسم (نباتات جمادات وغیرہ) اسی عرش عالی تجلی کے اسی طرح مسخر اور مغلوب ہیں جیسے ہمارے اعضاء کی محرک قوتوں کے تحریکی عمل سے ہمارے اعضاء مسخر ہیں فارسی زبان میں ایک اشارہ کرنے والے نے اسی حقیقت کی طرف حسب ذیل اشارہ میں اشارہ کیا ہے۔

حق جہاں سست در جہاں تہ بدن      اذواج و ملائم حواس میں تن  
افدک و عناصر و موالید اعضاء      تو مہید ہیں سمت و دیگر شیوقار فن

خلاصہ یہ ہے کہ تجلی اعظم سے جن دوامی فیاضیوں کا اجمالی رنگ میں ظہور ہو رہا ہے، اودارادہ کے لباس سے ملوس ہو کر یہی اجمالی فیض عرش عالی پر نازل ہوتا ہے، پھر وہی خلیفۃ القدس میں بیست ہو کر عالم کی فعال قوتوں تک منتقل ہوتا ہے، اور اس کے بعد شہادی اجسام میں وہی فیض الہی چہرہ پر روز بروز ہو کر شخص اکبر کی لوح پر اسکا فیض نقوش ظہور کا قالب جو اختیار کرتے رہتے ہیں، اور یہ سارے قصہ باطن الوجود کے مقررہ قانون کے زیر اثر جو انجام پا رہا ہے، اگر اپنے ذہن میں (اس کائناتی کاروبار) کا صحیح نقشہ قائم کرنا چاہتے ہو تو چاہئے کہ اپنے دل میں ایک ایسے آدمی کا تصور قائم کرو جو متحرک بالارادہ ہو، (یعنی چلتے پھرنے لینے دینے الغرض اس کے سارے حرکات ارادے کے تابع ہو کر صادر ہو رہے ہوں) اس کے بعد یہ فرض کرو کہ عالم کا شخص اکبر گویا یہی متحرک بالارادہ آدمی ہے، اور اب اس پر غور کرو کہ ایسا آدمی جس کے حرکات ارادے کے تحت صادر ہو رہا ہے ہوں یقیناً وہ کسی ایسے نفس کا ضرور مالک ہے جو اپنی اس ارادی حرکت سے کسی غایت (مقصد) تک با بذات پہنچنے کا شخصی طور پر درامنا طلبگار ہے اور اسی مقصد کے حصول کے لئے حرکت توسطیہ کو بھی اس کی ذات تبعاً مقتضی ہوگی، اب تم یوں سمجھو کہ تجلی اعظم کی حیثیت تو اسی متحرک بالارادہ آدمی کے نفس کی ہے، اور تجلی اعظم سے اجمالی فیض کا جو تعلق ہے، یہ خیال کرو، یہ متحرک بالارادہ انسان کے نفس میں حرکت توسطیہ کا جو انحصار پایا جاتا ہے، تجلی اعظم میں اس کے اجمالی فیض کی بھی نوعیت ہے، دوسری بات جو اس متحرک بالارادہ انسان کے متعلق یہاں سوچنے کی ہے، وہ یہ ہے کہ ہر متحرک بالارادہ

نہ ممکنہ گھٹنے میں ایک میل مسافت فرض کیجئے کہ کوئی متحرک شے اگر پوری کرے تو پوری حرکت جو اس گھٹنے اور ذیل پر نہیں ہوگی اس کا نام فلسفہ دالوں سے حرکت قطعیہ رکھا ہے، اور جس حرکت کی بدولت متحرک میل اور گھٹنے کے ایک جہ سے دوسرے جہ میں منتقل ہو رہا ہے، اسی کا نام حرکت توسطیہ ہے، یہ بات کہ حرکت کی ان دو اقساموں میں کون سی ہم غایت ہیں اور جو نہیں، فلسفہ میں بلا زحمت مسطور ہے ۱۲

عزم کرنے والی قوت (یعنی قوت عازمہ) کا ہونا گزیر ہے اور حرکت قطعیہ کے ہر جزو اور ہر قطعہ سے نیز ہر قدم سے جو اس راہ میں انھیں گئے ان سے نئے نئے ارادوں کا تعلق جو پیدا ہوتا رہتا ہے ان ارادوں کی تجدید بھی اسی قوت عازمہ سے ہوتی ہے گی۔ اس شیل کو پیش نظر رکھتے ہوئے ہم اس تجلی کو عرش عظم پر قائم ہے اس کو سمجھو کہ گویا قوت عازمہ ہے اور عرش والی اس تجلی میں نئے نئے ارادوں کی سلسلہ نمایاں کو ایسا سمجھو کہ گویا ہر قدم پر نئے نئے ارادے پیدا ہو رہے ہیں اب ظاہر ہے کہ (متحرک بالارادہ انسان) میں مسلسل ارادوں کا قوت عازمہ سے تو قوت پیدا ہوتا رہتا ہے ان ارادوں میں سے ہر ارادے کے تجدید کے اسباب دو ہوں گے یعنی ایک تو وہ سبب جو اوپر سے بنا اثر قائم کرتا ہے یعنی متحرک بالارادہ آدمی کا نفس حرکت و سلیقہ کو جو چاہتا رہتا ہے نفس کا یہی اقتضا۔ ان ارادوں کے تجدید کا فوٹائی سبب ہے جس کا اثر اوپر سے ارادوں پر پڑتا ہے اور دوسرا سبب ان کا وہ ہے جو پہلے اوپر کے نئے سے اثر انداز ہوتا ہے کہ مطلب یہ ہے کہ حرکت کرنے والا یا چلنے والا جب چلتا ہے تو دوسرا قدم بودہ اٹھاتا ہے ظاہر ہے کہ اس کی صلاحیت اس دوسرے قدم میں اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتی جب تک کہ پہلا قدم نہ اٹھایا جائے لیکن دوسرا قدم اسی وقت اٹھا جاسکتا ہے جب پہلے قدم کی حرکت معدوم ہو جائے، غرض یہ پہلا قدم اسی لئے دوسرے قدم کے معدیات میں شمار ہوتا ہے اسی وجہ سے وہ سارے قدم جو معدوم ہوتے ہیں وہ نیچے قدموں کے معدیات سمجھے جاتے ہیں اور (قدم کی جو حرکت اس متحرک بالارادہ انسان سے صادر ہو رہی ہے ان کا وہ سبب جو قوت سے اثر انداز ہوتا ہے وہ یہی ہے کہ زبان شرط کی حرکت کو سلیقہ کو متحرک بالارادہ آدمی کا نفس جو چاہتا تھا یہ چاہت ورس کا یہ اقتضا بھی مسلسل باقی ہر تب پہلے اٹھائے ہوئے قدم آئندہ اٹھنے والے قدموں کے سبب بنتے پڑے جاتے ہیں یعنی استعداد و صلاحیت پیدا کرنے والے سبب جسے مدد کہتے ہیں۔

پس معلوم ہوا کہ ان ارادوں کے تجدید کی علت موجبہ یعنی وہ علت جس کے بعد معلول کا وجود ضروری ہو جاتا ہے، تو حرکت کو سبب کہ وہ اقتضا ہے جو بالارادہ چلنے والے کے نفس میں پایا جاتا ہے لیکن بایں طریقہ اقتضائے ان ارادوں کے تجدید کا سبب ہے کہ پہلے اٹھائے ہوئے سارے قدم ان ارادوں میں تشخص اور تعین کا رنگ پیدا کرتے رہتے ہیں۔

(اس بالارادہ چلنے والے آدمی کے مذکورہ بالا حصے پر ان ارادوں سے تجدید پڑی ہے کہ قیاس کر سکتے ہو جن کا سبب رجلی عظم کا فیض عام خاص خاص معدیات کی شرط کے ساتھ رہتا ہے)



تیسری بات اسی متحرک بالارادہ انسان کے متعلق قابل توجہ یہ ہے کہ اس کی قوت عازمہ سے نئے نئے ارادوں کا جو تعلق پیدا ہوتا رہتا ہے، تو کھلی ہوئی بات ہے کہ ایسی صورت میں اس شخص کی بینائی رانگی آئندہ اٹھنے والے قدم کی جگہ کو متعین کرتی ہے، ورنہ جس جگہ سے قدم اٹھا کر اٹنے والی جگہ پر جو وہ قدم رکھے گا، اس کو نیز اس قدم کے اٹھنے والے کا اور بینائی کی قوت جس جگہ کو آئندہ قدم رکھے رکھنے کے لئے متعین کرتی ہے، اس جگہ پر قدم کے رکھوانے کا کام ان سارے کاموں کو قوت بخیلہ ہی انجام دے گی، اور اور مختلف اعضا مثلاً ران اور گھٹنے، کو متحرک کرنے اور بعض اعضاء مثلاً دو قدموں میں سے کسی ایک قدم کو ساکن رکھنے کا کام بھی اسی تخیلہ سے متعلق ہے۔

دب ہی مثال کی راہ نمائی میں تم اس بات کو یعنی خیرۃ القدس میں ارادہ کے ساری وجہاتی ہونے کو ایسا سمجھو کہ گویا اس متحرک بالارادہ آدمی کا ارادہ قوت بینائی اور قوت تخیلہ پر اثر انداز ہوا ہے اور یہ ایک واضح بات ہے کہ بینائی کی قوت آئندہ اٹھنے والے قدم کی جگہ کو متعین کرتی ہے، اسی طرح قوت تخیلہ جس وضع مخصوص کا اندازہ کرتی ہے، ان کے اسباب یہی دو ہوتے ہیں، ایک تو اوپر سے اور اور دوسرا نیچے سے اثر انداز ہوتا ہے، یعنی قوت عازمہ میں جو ارادہ انعقاد پذیر ہوتا ہے، یہ تو وہ سبب ہے، جو اوپر سے اثر انداز ہوا، اور عصار میں سے جو جو عضو اثر کے قبول کرنے میں مدد دیتا ہے، یہ وہ سبب ہے، جس کا اثر تحت سے پڑتا ہے، یہی وجہ ہے جو یہ دیکھا جاتا ہے کہ بیمار آدمی یا بچے پستہ قامت والے لوگوں کی قوت بینائی آئندہ اٹھنے والے قدم کی جگہ پہلے قدم کے قریب ہی متعین کرتی ہے اور ان لوگوں کی قوت تخیلہ تیز حرکت کو نہیں بلکہ سست رفتاری کو اور یہ کہ قدم احتیاط سے رکھا جائے، ان باتوں کو سوچتی ہے، بخلاف ان لوگوں کے جو ایسے نہیں ہوتے، قدم اٹھانے میں ان کا حال ان مختلف ہوتا ہے، اسی کے ساتھ یہ بھی ظاہر ہے کہ بینائی کی قوت اور قوت تخیلہ کے کام کی مختلف نوعیتوں میں اس مسافت کی خصوصیتوں کو بھی بہت زیادہ دخل ہوتا ہے، جس میں حرکت وقوع پذیر ہوتی ہے، یعنی مسافت کی بندی، رپستی، دشواری، آسانی، ریگستانی علاقے کی مسافت اور مٹی والی زمین کی مسافت، ان سب کی وجہ سے ان قوتوں کے افعال و اعمال میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، اسی طرح حرکت کی مختلف نوعیتوں کا بھی ان کے کام پر اثر پڑتا ہے، مثلاً صعودی (پڑھنے کی حرکت) اور ہیولی (یعنی گرنے کی حرکت) میں جو اختلاف ہے، اس اختلاف سے بھی ان قوتوں کے عمل میں اختلاف پیدا ہو جاتا ہے، عرش پر قائم ہونے والی تہی میں جو ارادہ انعقاد پذیر ہوتا ہے، اس ارادے کے اثر کے نہر میں شخص اکبر کی استعدادوں اور صلاحیتوں کا جو مختلف حال ہے، اس کو ان ہی مذکورہ بالا امور پر

## قیاس کر سکتے ہو۔

جو نئی بات اسی متحرک بالارادہ انسان کے متعلق جو قبل لحاظ ہے وہ یہ ہے کہ احساس و ادراک رکھنے والی قوتوں کے کام جو مقررہ معیار اور نصاب ہے، مثلاً دیکھ کر جن باتوں کا اندازہ آنکھوں کو کرنا چاہئے ان کا وہ اندازہ کر مکی ہو، اسی طرح کان کو سن کر جن مصوات کو فراہم کرنا ہوتا ہے ان کو فراہم کر چکا ہو، تو اس کے بعد اس شخص کی محرک قوتوں کو قوت عازمہ اپنے قابو میں کر (ان سے حرکات صادر کراتی ہے) اب اسی پر ہم قیاس کر کے سمجھو کہ عالم کے شخص اکبر کی فعال قوتیں خواہ سفلیات سے ان کا تعلق ہو یا علویات سے ان کی حیثیت قوت محرکہ کی ہے، اور عرش دلی تجلی اپنے زیر قیاد کر ان سے جو کام لیتی ہے، یہ گویا وہی حالت ہے جو قوت عازمہ محرکہ کو اپنے قابو میں لاکر ان سے کام لیتی ہے، پانچویں بات اسی متحرک بالارادہ انسان کے متعلق یہاں سوچنے کی یہ ہے کہ اس کے مختلف اعضا تک قوت عازمہ کی تاثری کیفیتیں بذریعہ محرکہ کے منتقل ہوتی ہیں، شہادی اجسام، نباتات، حیوانات وغیرہ) تک (عرشی تجلی کی تاثری کیفیتیں) جو منتقل ہوتی ہیں اس کو متحرک بالارادہ انسان کے اسی حال پر قیاس کر دو۔ چھٹی حالت اسی متحرک بالارادہ انسان کی یہ ہے کہ نئی نئی وضع اور نئے نئے سلسلے پیش آنے والے مکانات اور جگہوں سے وہ گزر رہا ہے، تم اس کے اسی حال پر مکانی حوادث کو قیاس کر دو، اس سلسلے میں یہ واضح بات ہے کہ (اس متحرک بالارادہ انسان سے باہر جن حرکات کا ظہور ہوگا اور جن جن اشیاء اور مقامات سے اسے گزرنا پڑتا ہے، یہ ساری باتیں بالکلہی دان ہی مور کے خیالی تصورات پر متعلق ہوتی ہیں، یہ ظاہر گویا ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ یہی خیالی تصورات (واقع) سے منتقل ہو کر اعضا تک پہنچ گئے ہیں، عالم مثال سے چیزیں منتقل ہو کر عالم شہادت یعنی عالم عسوس میں کس طرح پہنچتی ہیں دونوں کی باہمی مطابقت کا کیا حال ہے، اس کا اندازہ تم کو اس شخص کے اسی حال سے ہو سکتا ہے۔

اسی طرح تم دیکھتے ہو کہ یہ متحرک بالارادہ آدمی کسی مسانت ہی میں حرکت کرتا ہے، وہاں مسانت کو تدریجی طور پر غور و غور کر کے قطع کرتا ہے، باطن الوجود میں حوادث کا جو سلسلہ پوشیدہ ہے اس کو اسی پر قیاس کرنا چاہئے، تم یہ بھی جانتے ہو کہ یہ متحرک بالارادہ آدمی اس حرکت کو (قدم پر قدم اٹھا کر پوری کرتا ہے، لیکن اسے قدم جو اس راہ میں اٹھاتا ہے، اس کا ٹک حال ہے، ظاہر ہے، کہ ہر قدم پر اس شخص کی قوت عازمہ کا حال ارادوں کے لحاظ سے بدلتا چلا جائے گا، اسی طرح اس کی بینائی، اور اس کی قوت متخیلہ کا حال دمسانت کے آئندہ مقامات کے متعین کرنے میں بھی بدلتا رہتا ہے، اور یہ تبدیلیاں اس شکل میں ہوتی رہتی ہیں کہ گویا ان میں کچلا اگلے کے اعتبار سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ایک



مستقل امر ہے جو قدم ختم ہو چلتا ہے اس کے ساتھ اس چلنے والے کی نگاہ میں جو اہمیت تھی زیادہ بخود اور بے کار ہو کر رہ جاتی ہے اور جس قدم کا اٹھانا اس کے پیش نظر ہوتا ہے وہی اہمیت حاصل کر لیتا ہے اور کیسی اہمیت کہ شاید پہلے اس کی طرف کسی نے توجہ ہی نہیں کی تھی (ماضی اور مستقبل کے سارے حالات جن سے آدمی گذرتا رہتا ہے) تقریباً سب ہی کا یہی حال ہے قرآن مجید میں جو فرمایا گیا ہے۔  
 وَلَنْ يَوْمًا عِنْدَ رَبِّكَ كَالْفَسْفَسَةِ صَافَا      ایک دن تیرے رب کے پاس کا ایک ہزار سال کے جیسا  
 قَدَرٌ      ہے جیسے تم شمار کرتے ہو،

اور اس میں جن احوال اور عالم کے جن اطوار کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، ان کو تم اسی چلنے والے آدمی کے ان قدموں پر قیاس کر سکتے ہو جو اپنے اس حال کے درمیان مسلسل اسی قانون کے زیر اثر جس کا میں نے ذکر کیا اپنے قدم اٹھاتا چلا جاتا ہے اور یہی بہت سی باتیں اس سلسلہ میں کہی جاسکتی ہیں لیکن تمام امور کا حاطہ اس کتاب کی مدد گنجائش سے خارج ہے۔

تنبیہ: (ایک مثال پر غور کرو) فرض کرو کہ ایک چیونٹی کسی ایسے ہاتھی کی ٹانگ پر بیٹھی ہوئی ہے جو چل رہا ہے اور یہی چیونٹی ہاتھی کے سونڈ کی حرکت کو بھی دیکھ رہی ہے اس کے سر کی حرکت کو بھی پیٹ کی حرکت کو بھی اس کے چاروں پاؤں کی حرکت کو بھی نیز ہاتھی کے بدن کا جو حصہ چلنے کی حالت میں ساکن رہتا ہے اسے بھی یہ چیونٹی دیکھ رہی ہے اور یہ بھی مان لو کہ ہاتھی اپنے سارے اعضاء کے ساتھ ایک شخص وجود ہے چیونٹی بچاری اس واقعہ سے ناواقف ہے بلکہ یہ سمجھتی ہے کہ ہاتھی کی ایک ٹانگ ایک الگ خاص شخص وجود ہے جو فلاں مقام تک پہنچنے کے لئے چل رہا ہے اسی طرح دوسرے پاؤں کے متعلق بھی اس کا یہی خیال ہے کہ وہ کوئی جدا گانہ مستقل شخص وجود ہے اور اس کا مقصد بھی اپنی چال سے فلاں مقام تک پہنچنا ہے یہی خیال اس چیونٹی ہاتھی کی سونڈ، پیٹ، پیچھے، سب ہی کے متعلق ہے یعنی ان میں ہر ایک مستقل شخص وجود ہے۔

ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اگر چیونٹی کا یہ خیال ہو کہ ہاتھی کے سونڈ کی حرکت کو اس کے پاؤں کی حرکت میں کسی قسم کا دخل نہیں ہے تو اس کے سوا وہ بے چاری اور سمجھ ہی کیا سکتی ہے یہ دیکھ کر کہ مقام مقصود تک پہنچنے کے بعد ہاتھی کی ٹانگ اور اس کے سونڈ دونوں کی حرکت رُک گئی اگر اس کے متعلق یہ خیال کرے کہ یہ حال دونوں کے باہمی تعلق کا نتیجہ نہیں ہے بلکہ یہ ایک اتفاقی بات ہے کہ کسی خاص جگہ پر پہنچنے کے بعد دونوں رُک گئے تو جو اس کا علم ہے اس کے لحاظ سے وہ اور خیال ہی کیا کر سکتی ہے پھر چیونٹی اپنے اس خیال کی تائید میں ان باتوں سے اگر نفع اٹھائے یعنی کہے کہ

سونڈ اور پاؤں دونوں کے الگ الگ مستقل وجود ہونے کی اس سے بھی تائید ہوتی ہے، کہ شکار صورت  
 دونوں ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہیں نیز دونوں کی وضع بھی الگ الگ ہے، پہنچنے کے بعد  
 پاؤں جہاں پر باقی کا ٹکا ہے، وہ اس جگہ سے مختلف ہے، جہاں پر اس کی سونڈ رکا ہے، دونوں کی  
 محرکہ قوت بھی اگر اس حیوانی کر الگ الگ محسوس ہو، اور سمجھے کہ ہر ایک کی قوت محرکہ اسی میں پرست  
 ہے، یعنی سونڈ میں سونڈ کی قوت محرکہ اور پاؤں میں پاؤں کی قوت محرکہ، الغرض یہ اور اسی قسم کے  
 مختلف قرائن کو سوچ سوچ کر وہ یہ فیصلہ کرے کہ باقی کی سونڈ کا اس کی ٹانگ سے کوئی تعلق نہیں  
 ہے، تو اپنے معلومات اور محسوسات کی بنیاد پر غریب اور کیا فیصلہ کر سکتی ہے،

لیکن جو اس باقی کی شخصی وحدت سے واقف ہے، یعنی اس کے اعضاء میں جو اتصالی علاقہ پایا  
 جاتا ہے، اور اسی اتصالی علاقہ نے اس کے جسم کو متصل یا قریب قریب ایک متصل واحد جسم جو بنادیا  
 ہے، اس خط ہری وحدت سے جو اگاہ ہے، اسی طرح باطنی وحدت جو باقی میں پائی جاتی ہے، سنی  
 جو یہ جانتا ہے، کہ اس باقی کی جان بھی ایک ہے، دل بھی ایک ہے، خیال بھی ایک ہے، بینائی کی  
 قوت بھی اس کی ایک ہی ہے، تو یقیناً وہ بھی سمجھتا ہے، کہ اس باقی کے تمام اعضاء کی حرکت ان کا  
 سکون بھی باہم ایک دوسرے کے ساتھ جکڑے ہوئے اور سخت جکڑے ہوئے ہیں، کیونکہ یہ سارے  
 حرکات یا سکون جو کچھ اس کے مختلف اعضاء میں ہو رہا ہے، سب کے سب یک ہی تاثر کے  
 نتائج ہیں، اور ایک ہی ارادے کے وہ آئینے، جلوہ گاہ ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ کسی ایک عضو کی حرکت  
 نمایاں نہیں ہو سکتی جب تک دوسرے اعضاء کی خاص جہت کی طرف حرکت نہ ہو، اور جن اعضاء کے  
 سکون کی ضرورت ہے، وہ ساکن نہ رہیں، تو باقی کے اس خاص عضو میں حرکت پیدا ہی نہیں ہو سکتی  
 اعضاء کے اس باہمی تعلق سے واقف کا ہر کا ذہن اگر کسی خاص سمت کی طرف اس کے کسی خاص  
 عضو کی حرکت کو دیکھ کر ادھر مستقل ہو جائے، کہ فلاں عضو کی فلاں سمت کی طرف ہو گئی، وہ فلاں عضو اپنی جگہ  
 بہر قرار رہے گا، تو یقیناً یہ کوئی ہمید و عقل بات نہیں ہو سکتی، مثلاً کسی راستہ کے کنارے پر پہنچ کر  
 باقی اپنے پاؤں کو راستہ سے باہر رکھنے کے لئے تو اس کے پچھلے پاؤں کی حرکت اس پچھلے پاؤں کو راستہ  
 کے کس حصہ تک پہنچا دے گی، اور باقی کا پیٹ زمین کے کس حصے کے سامنے ہو گا، ان ساری  
 باتوں کا اندازہ اگلے پاؤں کی حرکت ہی سے ہو جاتا ہے، الغرض پہلے قدم کی حرکت کو دیکھتے ہوئے  
 بے دیکھے دوسرے اعضاء کی حرکت و سکون اور جہت حرکت وغیرہ کی وہ پیش گوئی کر سکتا ہے، اندک وہ  
 بالامثال کو سامنے رکھتے ہوئے کتنی آسانی سے یہ بات تمہاری سمجھ میں آجائے گی، کہ جن لوگوں پر شخص اکبر

نے خود اپنے اعضاء اور اپنے سوا دوسرے اعضاء کے درجہ بعد کی سببوں سے جسم کا جو حال ہوتا ہے، اس کی اصطلاحی تعبیر میں ہے۔



(عالم) کی وحدت کا راز و صغ ہو چکا ہے، اور تجلی عظم، نیز عرش والی تجلی اور خیرۃ القدس، عالم مثال کے تعلقات سے جو واقف ہیں، اگر ایک چیز سے دوسری چیزوں کی طرف لطیف ذہنی انتقالات ان میں ہوتے رہتے ہیں، گو یہ ظہران چیزوں میں کسی قسم کی مناسبت و عوام کو نظر نہ آئی ہو تو یہ بات چنداں محفل تعجب نہیں ہو سکتی بلکہ اپنی اسی واقعیت کی بنیاد پر مشکلات کے حل کرتے ہیں اگر ایسی تدبیروں سے وہ کام میں جن پر عوام قادر نہ ہوں، اور عجیب و غریب آثار و نتائج کا ظہور ان کی تدبیروں پر ہو تو (اپنے معلومات کی بنیاد پر) اس قسم کی باتیں یقیناً ان کے لئے دشوار نہ ہوں گی۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس قسم کے خاص نوعیت کے معلومات کا علم قدرت کی طرف سے ان بزرگوں کے سینوں میں ودیعت کر دیا جاتا ہے، ان کے سوا دوسرے ان چیزوں سے واقف نہیں ہوتے۔

## عقیدہ (۹)

ان لوگوں (یعنی متکلمین، شاعرہ) میں یہ بات مشہور ہو گئی ہے کہ حق تعالیٰ کے افعال غرض سے وابستہ نہیں ہوتے (یعنی کسی غرض کی وجہ سے خدا کوئی کام نہیں کرتا) اسی کی یہ تعبیر ہے کہ افعال الہی مطلق بالغرض نہیں ہیں۔

میں کہتا ہوں کہ اس کا مطلب کیا ہے فاعل کی غرض فعل سے کبھی جوہر ہوتی ہے کہ حسن کمال سے وہ خالی ہے فعل سے اسی کمال کا اضافہ اپنی ذات میں وہ کرنا چاہتا ہے پس خدا کے افعال غرض سے خالی ہوتے ہیں، اگر اس دعویٰ کا یہی مطلب ہے، تو کوئی شبہ نہیں کہ یہی واقعہ بھی ہے، کیونکہ اپنے افعال سے کمالات کا اضافہ تو خدا کی ذات میں کیا ہو گا حقیقت تو یہ ہے کہ افعال کا صدور و ظہور حق تعالیٰ سے یہ ان ہی کمالات کا نتیجہ ہے جن سے ازلا و ابد وہ متصف ہے، الغرض افعال سے کمالات نہیں بلکہ کمالات ہی سے خدا کے افعال پیدا ہوتے ہیں، خدا تو نام ہی اس ذات کا ہے، جو ہر کمال کے لحاظ بالفعل ہو، (یعنی بعض کمالات اس میں ہوں اور بعض کے اضافہ کی توقع ہو) خدا کی ذات ایسی نہیں ہے، بلکہ سارے الہی کمالات بالفعل خدا میں پائے جاتے ہیں، اور اپنے کمالات و صفات میں انتہائی حد تک مکمل ہونے ہی کا یہ ثمر ہے کہ افعال کا صدور اس سے ہو رہا ہے، گویا افعال اس کے کمالات کے ذیلی نتائج اور توابع ہیں، ٹھیک اس کی مثال یہ ہے کہ منور اجرام (مثلاً آفتاب) وغیرہ کی تابش و

درخشانی جب حد کمال تک پہنچ جاتی ہے، اور نور سے وہ معمور ہو جاتے ہیں تو تاریک اجسام بھی اس کے نور سے روشن ہو جاتے ہیں، یا کسی حکیم فیفسون کے اخلاق جب نکل ہو جاتے ہیں اور اس کے قلبی سلکات ترقی کر کے اپنے انتہائی معیار پر پہنچ جاتے ہیں تو ان نارات کے آثار و نتائج اس حکیم کی نشست و برخاست، چال و چال، لیں دین میں نمایاں ہونے لگتے ہیں، رہن حال اس اعتبار سے تو افعال الہی کو اغراض کی آلودگی سے پاک قرار دینا درست ہے، لیکن غرض سے مطلب اگر غایت ہے، یعنی دوسرے کو فائدہ پہنچانا اگر مقصود ہے، کہ حق تعالیٰ کے افعال بالیٰ معنی غرض سے خالی ہوتے ہیں، تو یہ قول کہ خدا کے افعال اغراض کی آلودگیوں سے پاک ہیں، ایک ایسی بات ہوگی جس کے الفاظ تو صحیح ہیں، لیکن ان الفاظ سے جس مطلب کو دکرنے کا ارادہ کیا گیا ہے، وہ غلط ہے، یعنی کلمۃ حق ارید یہ یا اطل ان لوگوں سے خدائی الفاظ میں یہ پوچھ جاسکتا ہے کہ

افحسبتم انما خلقناکم عسائر انکم  
 ساقم یہ ساری رکاوٹیں ہم سے نہیں حاصل اور  
 بے نتیجہ بنا کر پیدا کی ہے اور تم ہماری طرف سے رونائے جاؤ

الیت لا ترجعون

الحاصل غرض کا دوسرا مطلب یہی دو مردوں کہ فائدہ پہنچانا اگر خدائی افعال کا مقصد اس کو قرار دیا جائے تو بایں معنی افعال الہی کا غایات سے وابستہ ہونا، یہی بات ہے جس کا کتاب اور سنت میں تواتر کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے، بجز کم عقول کے اس کے نکالنے والی حرات نہیں کر سکتی۔

• مذکورہ بالا تفصیل میں افعال الہی کے اغراض و منافع کو بیان کرتے ہوئے، لفظ کا صرف عموماً جو استعمال کیا گیا ہے، ارشاد یحییٰ من حی عن بیحدہ وغیرہ، انہوں کا جو حاصل ہے، اس لام کو بجائے غایت پر دلالت کرنے والے لام کے وہ لام قرار دینا جو عاقبت اور انجام کے مفہوم کو ادا کرتا ہے، ظاہر ہے یہ تاویل ہے، یعنی اصل معنی سے پھر کر غیر ظاہر معنی پر لفظ کو محمول کرنا ہے۔

بہر حال اپنے دعویٰ کو مدلل کرتے ہوئے ان لوگوں نے ریسنے افعال الہی کو جو حاصل بالذغرض نہیں قرار دیتے، انہوں نے جو کچھ بھی بیان کیا ہے خواہ اس کا صحت یہی دو باتیں ہیں، پہلی بات اس سلسلہ میں ان لوگوں کی طرف سے جو پیش ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ ایسے افعال جو غایات اور غرض کو پیش نظر کر کے جاتے ہیں، ان افعال کے متعلق یہ ماننا ناگزیر ہے کہ ان کی فائدتوں اور ان کے غرض کے متعلق یہ ماننا جائز ہے کہ ان افعال سے علت اور سبب ہونے کا تعلق رکھتے ہیں، ورنہ ان غایات اور اغراض کو غایات و اغراض قرار دینا بے معنی بات ہو جائے گی، یہ تو پہلا مقدمہ ہوا اور دوسرا مقدمہ



ان کی طرف سے یہ پیش کیا جاتا ہے کہ افعال سے غایات اگر علت ہونے کا تعلق رکھیں گے تو اس کے یہ سنے ہوں گے کہ غایات جو خود ممکن ہوتے ہیں وہ ایک دوسری ممکن شے کی علت بن سکتے ہیں حالانکہ ممکنات کے متعلق یہ بات کہ (ن) کے بعض افراد بعض دوسرے ممکن افراد کی علت اور سبب بن سکتے ہیں (بجائے خود ثابت ہو چکا ہے) کہ غلط ہے، پس معلوم ہوا کہ کوئی ممکن شے کسی دوسری ممکن شے کی غایت بھی نہیں بن سکتی۔

لیکن ان کا یہ استدلال کتنا بوجہ اور کمزور ہے اس کا اندازہ اس بیان سے ہو سکتا ہے (یعنی ان سے دریافت کرنا چاہیے کہ علت و سبب کا جو حفظ اپنے استدلال میں انہوں نے استعمال کیا ہے اس سے کیا مراد ہے؟ اگر علت تامہ مراد ہے تو تقریباً ان کی ناقص اور غیر مکمل ہو جاتی ہے یعنی دلیل دعویٰ پر جیسا کہ چاہئے منطبق نہیں ہے کیونکہ غایت ہونے کا یہ مطلب کس نے کہا کہ وہ علت تامہ ہوتی ہے، اور علت سے اگر ان کی مراد علت تامہ ہی ہے بلکہ کسی شے کے موجود ہونے میں کسی حد تک جس چیز کو دخل ہو، علت اور سبب کے یہ جو عام معنی ہیں یہی معنی مقصود ہے، مثلاً معد ہونے شرط ہونے کی حیثیت بھی جن چیزوں کو حاصل ہو ان کے متعلق بھی اگر وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ کوئی ممکن دوسرے ممکن کا بائ معنی بھی علت نہیں بن سکتا تو اس کی مثال وہی ہوگی کہ مجرم جرم کے متعلق جس چیز کو معذرت کی شکل میں پیش کر رہا ہو وہ جرم سے بھی زیادہ جرم کی حیثیت اختیار کرے، آخر افعال الہی (جو ظاہر ہے کہ سب ممکن ہی ممکن ہیں) ان میں بعض افعال کا بعض دوسرے افعال کے اعتبار سے شرط یا معد ہونا وغیرہ ایک بدیہی مشاہدہ ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ بعض افعال الہی کو دوسرے الہی افعال کے وجود میں کسی نہ کسی حیثیت سے دخل ہونا ایک ایسی بات ہے جس کا انکار عقل دالے کر سکتے ہیں اور نہ نقل دالے۔

دوسری دلیل اپنے دعویٰ کے ثبوت میں ان لوگوں کی طرف سے جو پیش ہوتی ہے، وہ یہ ہے کہ جس چیز کو افعال الہی کی غایت اور غرض قرار دی جاتی ہے، سوال یہ ہے کہ اس غایت اور غرض کو ان افعال کے توسط کے بغیر بھی برہ رست خدا پیدا کرنے پر قادر ہے، یا نہیں، اگر ہے، یعنی اگر افعال کا واسطہ نہ بھی اختیار کیا جائے، جب بھی اس غرض و غایت کو خدا پیدا کر سکتا ہے، تو ظاہر ہے کہ افعال کا توسط اختیار کرنا ایک لایینی عبث فعل ہو جاتا ہے، اور اگر یہ مانا جاتا ہے کہ افعال کے بغیر خدا اس غایت اور غرض کو پیدا نہیں کر سکتا، تو یہ خدا کی طرف عجز کو منسوب کرنے کی جرات ہوگی لیکن اس استدلال میں بھی جو خرابیاں ہیں وہ بھی کھلی ہوئی ہیں، یعنی دونوں شقیں جن کو منوا کر

نتیجہ پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے، ہر ایک کا ماننا غیر ضروری ہے، اور دونوں پر منع وارد کیا جاسکتا ہے،  
 مصدب یہ ہے کہ افعال کے توسط کو پہلی شق میں ان لوگوں نے عبث اور حاصل جو قرار دیا تھا، ہم اس کو  
 تقسیم نہیں کرتے، وجہ یہ ہے کہ ایسی بات جو کسی کے زیر قدرت اختیار ہو، اگر اس کے دو پہلوؤں سے  
 کسی ایک پہلو کو اس لئے ترجیح دے دی جائے کہ وہاں وجہ ترجیح موجود تھی، مثلاً اسی مسئلہ میں جس کے  
 متعلق اس وقت بحث ہو رہی ہے، حکمت کا تقاضا ہو کہ غایات کی پیدائش میں افعال کا توسط اختیار  
 کیا جائے تو اس کو لا حاصل اور عبث قرار دینے کی کوئی وجہ نہیں ہو سکتی، آخر کون جانتا ہے کہ نتیجہ اور  
 غایت اور حکمت و مصلحت سے فعل کا خاں ہونا یہ بلاشبہ غل عبث ہے، لیکن فعل کے اس پہلو و اختیار  
 کرنا جس کے مد مقابل پہلو پر بھی قدرت حاصل ہو، اس کو عبث اور لا حاصل ٹھہرانے کی کوئی وجہ نہیں  
 ہو سکتی اور عبث ہونے کا الزم جو لگایا گیا ہے، غور و روئے تو اس کا حاصل ہی نکلتے گا۔

اسی طرح دوسری شق یعنی حق تعالیٰ کی طرف عجز کے، مقصد کی جبروت سوچے اس سے بھی انکار  
 ہے، کیونکہ غایت کے لئے فعل اپنی کی حیثیت اگر شرط کی ہو یا غایت کے وجود کی یہ نوعیت یعنی فعل  
 ہی کے توسط سے اس کا حصول ہو، اس کی کوئی ایسی خاص وجہ ہو جو غایت اور فعل کے اس تعلق کا  
 اقتضا ہو، اسی صورت میں خدا کی طرف عاجز ہونے کے نقص کے انتساب کا اعتراض اسی طرح لازم  
 نہیں آتا جیسے اس قسم کی باتوں میں خدا کسی عرض کا پیدا کرنا اس وقت تک ناممکن ہے جب تک اس  
 عمل اور معدن کو پیدا کرنا چاہئے یا کسی عمل کا پیدا کرنا اس کے اجزاء کے پیدا کرنے پر موقوف ہے،  
 (ظاہر ہے کہ ان صورتوں میں خدا کی طرف عجز کا انتساب اس لئے غلط ہے کہ یہ باتیں مستغناات میں  
 سے ہیں، یعنی ناممکن امور میں اور ناممکن امور کہتے ہیں ان چیزوں کو نہیں جو قدرت الہی کے حدود سے  
 خارج ہوں۔

بہر حال متمنع امور اور محالات کا قدرت الہی کے حدود سے خارج ہونا ایسی بات نہیں ہے،  
 جس کی وجہ سے حق تعالیٰ کو عاجز قرار دیا جائے اور مشرک کا شرط کے بغیر پیدا ہونا یا معلول کی پیدائش  
 اس کے علل و اسباب کے مقتضائے خلاف چوڑے ان ہی امور میں ہیں جنہیں متمنع اور محال سمجھا جاتا  
 ہے، اس لئے اگر یہ مان بھی لیا جائے کہ غایات کا وجود افعال کے توسط کے بغیر ناممکن تھا، تو خدا پر عاجز  
 ہونے کا اعتراض مہمل اعتراض ہوگا خصوصاً یہاں حکمت جب اس تعلق کا سبب ہے جو افعال  
 الہی اعدان کے غایات میں پایا جاتا ہے، تو اس اعتراض کا اہمال اور بھی بڑھ جاتا ہے، جس کی وجہ  
 یہ ہے کہ حکمت و مصلحت کا افعال الہی میں پوشیدہ ہونا، ایک ایسی بات ہے جسے حق تعالیٰ کی



ذات کے ذاتی لوازم میں شمار کیا گیا ہے جس کا مطلب یہی ہوا کہ فعل کے توسط کے بغیر ان غایات کا پیدا کرنا جو ان افعال حاصل ہو سکتے ہیں، اس اقتضا کی مخالف ثابت ہوگی جسے خود حق تعالیٰ کی ذات چاہتی ہے جس کا محال اور ناممکن نہ پایا ہی ہے۔

ماسوا اس کے پہلے یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ ارادہ الہیہ کے مبادی اسباب اختیار کی نہیں بلکہ ایجابی ہیں اور کھلی ہوئی بات ہے کہ مقدر (یعنی جو چیز زیر قدرت و اختیاری ہو) اس کے دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو کے ساتھ قدرت کی صفت کا تعلق ارادے کے بغیر ناممکن ہے اسی طرح ارادے کے بعد قدرت کی صفت کا اس پہلو سے غیر تعلق رہ جانا بھی ناممکن ہے (ان امور کو پیش نظر رکھتے ہوئے) یہ فیصلہ کہ قدرت کی صفت کا جس پہلو سے تعلق قائم ہو چکا ہو اس کا مخالف پہلو واقع میں اس کے بعد بھی ممکن ہی رہ جاتا ہے اور اصل یہ ارادہ کے مبادی سے ناواقفیت ہی کا نتیجہ ہو سکتا ہے اس کو خوب اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کرو اور ایک بات اس سلسلہ میں میرے نزدیک قابل ذکر یہ بھی ہے کہ (حکیمین شاعرہ) کی زبانوں پر جو یہ فقرہ پڑھ گیا ہے کہ افعال الہی معلل بالاعراض نہیں ہوتے) اس کا ایک مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جن افعال کے تعلق سمجھا جاتا ہے کہ غایات و اغراض پر وہ مبنی ہوتے ہیں انکی دو قسمیں ہیں ایک قسم تو یہ ہے کہ فعل مقصود بالذات نہ ہو بلکہ فعل سے جس مقصد کے حاصل کرنے کا ارادہ کیا گیا ہے وہی مقصد مقصود ہو یعنی فاعل براہ راست خود فعل کو نہ چاہتا ہو البتہ جس غرض کیلئے فعل کو اس نے اختیار کیا ہے چونکہ اصلی مقصد تو اس کے درجہ سے اس نے ضمناً فعل سے بھی اسکی خواہش اور چاہ کا تعلق ہو گیا ہو مثلاً اپنے طبعی چیز اور مقام کو پانی یا مٹی جب چھوڑ دیتی ہے تو اس وقت نیچے کی طرف ان کی حرکت جو ہوتی ہے یہ حرکت ظاہر ہے کہ طبعی چیز میں چھوڑنے کے بعد یعنی غایت کے حاصل کرنے کا ذریعہ ہوتی ہے پس پانی اور مٹی حرکت کی مقصدی بالذات نہیں ہوتی بلکہ طبعی چیز میں چھوڑنے کا جو ذاتی اقتضائے ان میں پایا جاتا ہے ان اقتضائے ضمن میں ان حرکت کا اقتضا بھی ان میں پیدا ہو گیا ہے ورنہ کون نہیں جانتا کہ حقیقی اقتضا تو ان دونوں عنصروں آپے خاک کا حرکت نہیں بلکہ سکون ہی ہے یا اس سے بھی زیادہ واضح مثال یہ ہوتی ہے کہ شہر میں مثلاً پہونچنا مسافر کا اصل مقصد تو یہ ہوتا ہے لیکن جب اس مقصد کے حاصل کرنے کا ارادہ وہ کر لے گا تو ضمناً اسکو حرکت کا بھی ارادہ کرنا ہی پڑے گا اور دوسری قسم ان ہی افعال کی یہ ہے کہ غایت کے ساتھ ساتھ خود وہ فعل بھی براہ راست فاعل کا مقصود ہو جس کے ذریعہ سے مقصد اور مقصد تک پہونچنا چاہتا ہے یعنی مقصد کو وہ حاصل ہی اس شکل میں کرنا چاہتا ہے کہ فلاں فعل کے ذریعہ سے وہ حاصل ہو گیا فعل کے بغیر مقصد کا حصول یہ اس کا نصب العین ہی نہیں ہے جس کے معنی یہی ہوئے کہ فعل کے توسط کے بغیر وہ بھی اگر اس مقصد کا حصول ممکن ہو تو فاعل اسکو نہیں چاہتا مثلاً فرض کیجئے فون حرب جنگ میں ایک شخص بار بار تار رکھتا ہو اس کے پاس بہترین تار ضرب بھی میں گھوڑا بھی اسکا سدا ہوا ہوتا سدا ہوا ہوتا کہ کوئی گھوڑا ہو سکتا ہو یا نہیں اسکی ایک گھوڑے پر سوار گئے میں تو رہتا ہے بارہ میں برچھائے جا رہا تھا کہ ایک جنگی دندہ اس کے سامنے آجاتا ہے بہادر سپاہی چاہتا ہو کہ اس دندہ کو قتل کر دوں لیکن قتل کرنا نہیں چاہتا بلکہ فون حرب ضرب میں جو بہتر اسے حاصل ہو نیز اس کے ہتھیار کی خرید گھوڑے کو سدا کرتے قابو میں طرح اسے کر لے ان سب کا اقتضا یہ ہوتا ہو کہ اس دندے کو کچھ ایسے طریقہ سے مارا جائے جس میں اس کے قتل و حرب کی بہتر تو کچھ اسکی حلیت بہتر کا اس کے ہتھیاروں کی کاٹ مار کا گھوڑے کی بھاگ دڑ کی بھی نہایت ہو ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں وہ اپنے گھوڑے سے رخصت کرے گا پھر بھی اس کو دھرم پڑے گا کبھی اور پھر پھرے گا

تو رمیان سے نکال دے گا اور کبھی ادھر چلے گا کبھی ادھر چلے گا برہمچے کو تن لے گا  
کبھی ادھر بھونکے گا کبھی ادھر چسپیدے گا۔

اب اگر فرض کیا جائے کہ اس دندے کو مقابلہ کی مشقوں کے بغیر ہی مارا جاسکتا ہو مثلاً  
صرف ارادہ اس کا اس دندے کی موت کے لئے کافی ہو یا اپنی دیر یا بہت یا عجز یا بھونک وغیرہ  
کے طریقوں سے بھی اس دندے کو ختم کرنے کی قدرت اپنے اندر رکھتا ہو، لیکن وہ ان طریقوں کو چھوڑ کر  
پہلی صورت کو اختیار کرتا ہے، کیونکہ کامل بہارت و مذاقت فنون حرب و ضرب میں جو اس کو حاصل  
ہے، اور اس سلسلہ میں جو کمالات اس کے اندر پوشیدہ ہیں نیز اس کے ہتھیاروں کی خوبیوں اور  
گھوڑے کی تربیت یافتگی، امور سابق الذکر یعنی دندے کے قتل کرنے میں مقابلہ والی صورت کی  
ترجیح کی وجہ بن جائیں گے، کیونکہ اس سلسلہ میں جو فعل بھی اس سے صادر ہو گا وہ اس کے کسی  
نہ کسی کمال کی آئینہ داری کریں گے، اس تمہید کے بعد ہم کہتے ہیں کہ فعل الہی کو ہم سی قسم  
میں شمار کرتے ہیں، کیونکہ خدا کا ہر فعل اس کے کوئی اسمائیں سے کسی نہ کسی اسم کے ظل اور اس کے  
جہاں وجہ کے آئینے ہی میں جس کا مطلب یہی ہوا کہ خدا کا ہر سابق فعل بجائے خود بھی مقصود بالذات  
ہے اور اس لئے بھی مقصود ہے کہ فعل لاحق یعنی پچھلے افعال کے پیدا ہونے میں اس فعل سابق کو  
داخل ہے پس حاصل یہ ہوا کہ سارے ممکنات اور یہ ساری کائنات دراصل ایک ایسی  
زنجیر کی حیثیت رکھتی ہیں جس کی کڑیاں باہم ایک دوسرے کے ساتھ ملی اور جتنی ہوتی ہیں اور سب کے  
سب حق تعالیٰ کی ذات ہی کے اقتضادات ہیں، باطن الوجود کے حساب سے تو اپنے سارے  
ارتباطی تعلقات کے ساتھ ان کی نوعیت ایک ہی واحد اقتضاد کی ہے اور تجلی اعظم کے رو سے  
ان میں تدریج کا رنگ پیدا ہو گیا ہے، اور عرش اعظم پر جو تجلی قائم ہے، اس میں پہرے کر باطن الوجود  
کے اسی واحد اقتضاد نے تجدید پذیر ارادوں کے لباس میں متعدد اقتضادات کی شکل اختیار کر لی  
ہے۔

(اس تفصیل کے بعد اب سمجھنا چاہئے کہ (اشاعرہ مکملین) افعال الہی کے متعلق جو یہ کہتے ہیں  
کہ وہ معلل بالاعراض نہیں ہیں، اس کا مطلب گویا یہ ہے کہ افعال الہی کی نوعیت ان افعال  
کی نہیں ہے جو براہ راست غیر مقصود ہوتے ہیں بلکہ غنانت اور غرض کی وجہ سے فاعل ضمنی ان کو  
اپنا مقصود بنا لیتا ہے، قسرن مجید کی ان آیتوں میں لیتے،

فجعل لکم هذه وكف ايدي الناس پھر نادیا تمہارے لئے سو درودک دیا لوگوں کے ہاتھوں کو



عَنْكُمْ وَلَتَكُنْ آيَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ  
تم سے اور تاکہ ہو جائے وہ ایمان والوں کے لئے نشانی

یا دوسری جگہ جو بارشاد ہوا ہے

قُلْ لَوْ كُنْتُمْ فِي بُيُوتِكُمْ لَبَرَزَ الَّذِينَ الَّذِينَ كَتَبَ  
عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِلَىٰ مَضَاجِعِهِمْ وَلِيَبْلِغَ  
اللَّهُ مَا فِي صُدُورِكُمْ  
کہہ دو کہ اگر تم رہتے اپنے گھروں میں تو جن پر قتل  
لکھا گیا ہے ان کو اپنی اپنی خواب گاہوں (یعنی قتل)  
میں نکلتا پڑے گا اور جانچے گا خدا جو کچھ تمہارے سینوں  
میں ہے

ان میں اس لام سے پہلے جو فعل کی غائت اور غرض پر داخل ہوتا ہے 'واؤ' کا حرف جو بڑھایا گیا  
ہے شاید کہ اس کا رائیسی ہو یا یہ میرا خیال ہے 'ورنہ' اپنے کلام کے اسرار سے حق تعالیٰ ہی سب سے  
زیادہ واقف ہیں میں کہنا یہ چاہتا ہوں کہ مثلاً یہ جو کہا گیا کہ اور پھر نشانی ایمان والوں کے لئے  
یا دوسری آیت میں "اور جانچے گا" ان باتوں کو جو تمہارے سینوں میں ہیں "ان میں" اور کا لفظ  
شاید ای لئے بڑھایا گیا ہے کہ مذکورہ بالا افعال سے اولاً خود یہی افعال مقصود تھے اور ان کے  
ساتھ یہ بھی مقصود تھا کہ ایمان والوں کے لئے وہ نشانی ہو اور تمہارے سینوں کی پوشیدہ باتوں  
کی جانچ ہو واللہ اعلم بالصواب۔

## عِبْقَةُ (۱۰)

حادث اور نوپیدا ارادہ کے خصوصی احکام کی تفصیل اس عبقہ میں کی جائے گی

"قدر" (یعنی تقدیر پر ایمان لانا بھی واجب ہے، لیکن اسی کے ساتھ یہ واقعہ کہ ممکنات یعنی  
کائنات کی بعض چیزیں بعض چیزوں سے سبب ہونے کا تعلق رکھتی ہیں، مشاہدے کی بات ہے،  
ان ہی اسباب میں ایک ارادہ بھی ہے، ہر شخص جانتا ہے کہ ہمارے افعال و اعمال کا ایک بڑا  
سبب ایسا ہے جس کی پیدائش کا سبب ہمارا ارادہ ہے، چونکہ تقدیر (قدر) پر ایمان لانے کا  
مطلب یہی ہے کہ ہر قسم کے تاثیر عمل میں حق تعالیٰ کی توحید کا اقرار کیا جائے یعنی یقین کیا جائے  
کہ کائنات کی ہر پیدا ہونے والی چیز کا قریب ترین عامل اور کار ساز خدا ہی کی ذات ہے، اپنے

اپنے تاثیر عمل میں وہ بالکل یکہ وتنہا ہے، کسی غیر کی کسی حیثیت سے اس کو کوئی حاجت نہیں ہے، ہر ممکن وجود سے حق تعالیٰ کا یہی تعلق ہے۔

ظاہر ہے کہ ان دونوں مسئلوں میں توافق پیدا کرنا اور ایسی صورت اختیار کرنا جس کی وجہ سے دونوں باتیں جمع ہو جائیں، ایک دشوار اور پیچیدہ عقدہ بن گیا، بعضوں نے اس عقدہ کے حل کرنے کی راہ یہ نکالی کہ اسباب کا جو سلسلہ پھیلا ہوا ہے، یہی کواغلوں نے اپنے سامنے رکھ لیا اور اسی میں کچھ اس طرح ڈوب گئے کہ قدر (قدر) کا ان کو انکار کرنا پڑا، اسی کا نتیجہ یہ ہوا کہ بدترین نقب اور حد سے زیادہ برا نام جو ہو سکتا تھا یہی مجوس ہذا لامۃ (مسلمانوں کے مجوس) یا خصما اللہ (اللہ تعالیٰ کے فرق مخالف) کے القاب اور ناموں کو انھوں نے اپنے لئے پسند کر لیا، ان ہی کے مقابلہ میں دوسرا گروہ (ان لوگوں کا ہے) جنھوں نے اس واقعہ و مشاہدہ کا یعنی عالم کی بعض چیزوں کا دوسری چیزوں سے سبب ہونے کا جو تعلق ہے، اسی کے وہ منکر بن بیٹھے، اور مدعی ہو گئے کہ (اسباب اور سببیت میں) جو تعلق محسوس ہوتا ہے، اسی طرح مقدم اور مؤخر ہونے کی جو نسبت ان دونوں میں جو پائی جاتی ہے، یہ صرف اتفاقی امور ہیں (ان میں جو مقدمہ نظر آتے ہیں، یا جو مؤخر نظر آتے ہیں) یہ صرف حادث کی ایک بات ہے، کسی استحقاق کا یا اقتضاء کا نتیجہ نہیں ہے، (واقعہ یہ ہے) کہ یہ دعویٰ کر کے ان لوگوں نے عقل کی بھی مخالفت کی، اور نقل کی بھی، انھوں نے دلائل و براہان کے مقابلہ میں صرف مرکابہ (دھاندلی) کرنے کو اپنا شیوہ بنالیا، اور وجدان کے ساتھ بھی تردیدستی کرنے لگے،

باقی حق تعالیٰ نے محض اپنے احسان و کرم سے اس مسئلہ میں جو بات اس بندے کو سمجھائی ہے وہ یہ ہے،

مقصود یہ ہے، کہ عالم امکان پر اپنے تاثیر عمل میں حق تعالیٰ کی ذات کو مفرد حاصل ہے، اور اس باب میں وہ یکہ وتنہا ہے، ان الفاظ کے معانی پر اگر غور کیا جائے تو ان کے چند پہلو پیدا ہو سکتے ہیں، یعنی امکانی حقائق کے ساتھ لاموت کی ذات کا جو واحد قیومی تعلق ہے، بالفاظ دیگر ان حقائق کا اکیلا وہی قیوم ہے، اس مفہوم کا ادا کرنا مذکورہ بالا الفاظ سے مقصود ہو، اگر یہی معنی مراد ہیں تو ظاہر ہے کہ لاموت کی قیومیت کے اس مسئلہ کو جس نے واقعی صحیح معنوں میں اپنے ذہن نشین کیا ہے، اس کے لئے مسئلہ تقدیر میں اور اس مسئلہ میں کہ دکائیات کی بعض چیزوں کا بعض چیزوں سے سبب ہونے کا تعلق ہے، یعنی مسئلہ سببیت سے جس کی تفسیر کی جاتی ہے، ان دونوں مسئلوں میں تطبیق دینا کچھ عجیبی شکل نہ ہو گا کیونکہ امکانی حقائق سے لاموت کے تعلق کی جو نوعیت ہے، ظاہر ہے کہ وہ ایسی تو ہے نہیں جو درہم تنقیر



چیزوں میں ہوتی ہے، یعنی ایسی دو چیزیں جن میں ہر ایک کا وجود دوسرے کے وجود سے الگ ہونا میں جو نسبت ہوتی ہے وہ تعلق لاہوت میں اور مکانی حقائق میں نہیں ہے، بلکہ بقایا جا چکا ہے، کہ یہاں جو چیزیں جو کچھ ہے، مثلاً ممکن جو ممکن ہے، یا علت علت ہے، سبب سبب ہے، معلول معلول ہے، فاعل فاعل ہے، مقدم مقدم اور مؤخر مؤخر ہے، شرط شرط ہے، معد معد ہے، معروض معروض ہے، عارض عارض ہے، ان سب کو براہ راست وہی چیز جو بنائے ہوئے ہے، یہ سارے کمرہ قیوم کا ہے۔

ٹھیک اس کی وہی مثال ہے، کہ آدمی کے خیال میں جو خیالات پائے جاتے ہیں، اور ان خیالات میں جو باہمی تعلقات و روابط ہیں، ان سب کا قیوم خیال ہی ہے، یعنی ان میں جو فاعل ہے، اس کا قیوم بھی، اور جو فعل ہے، اس کا بھی، فاعل کے فاعل ہونے کا بھی اور ان میں جو منفصل ہیں، ان کا بھی ان منفصل امور میں افعال اور اثر پذیر کی جو صفت پائی جاتی ہے، اس کا بھی، الغرض ان میں ہے ہر ایک کا قیوم ظاہر ہے، کہ جیسے خیال کی قوت ہوتی ہے، یہی تعلق لاہوت کا سارے امکانی حقائق سے ہے، یعنی خود ان حقائق کا براہ راست قیوم ہی لاہوت ہی ہے، اور ان امکانی حقائق میں بعض چیزوں کا بعض سے علت و معلول ہونے کا یا اسی قسم کے دوسرے روابط کا جو تعلق ہے، ان سب کا قیوم بھی براہ راست لاہوت ہی ہے۔

بہر حال قیوم ہونے میں لاہوت کی ذات کو جو تفرد ہے، اس تفرد کی وجہ سے یہ خیال کرنا صحیح نہ ہوگا کہ باہم امکانی حقائق میں جو روابط و تعلقات ہیں، وہ کا عدم ہو کر رہ جاتے ہیں، بلکہ واقعہ یہ ہے کہ قیومیت میں لاہوت کی شان یکتائی ان روابط کو زیادہ استواری اور زیادہ استحکام بخش رہی ہے، لیکن یہ مسئلہ غیر معمولی ثوریت نگاہی کا طلب گار ہے، اس باب میں براہ راست حق تعالیٰ کی راہ نمائی کے بغیر مسئلہ کی جو دائمی صحیح خالص روح ہے، اس کو آدمی پا نہیں سکتا۔

اپنے تاثیر عمل میں جو حق تعالیٰ کی ذات یگانہ منفرد ہے، اس فقرے کا ایک مطلب تو یہ تھا، دوسرا مطلب اسی کا یہ بھی ہو سکتا ہے، یعنی تعالیٰ اعظم کے روح سے اجمالی رنگ کی فاعلیت اور کار سازی میں حق تعالیٰ کی ذات کو جو تفرد حاصل ہے، یہ معنی اس سے مراد لئے جائیں تو ایسی صورت میں (اسباب کی سببیت میں اور اس تاثیر عمل کی توحید میں تطبیق کی شکل یہ ہوگی، کہ کائنات کی ہر پیدا ہونے والی چیز میں بالفعل موجود ہو جانے کی جہر شان پائی جاتی ہے، وہ تو اس اجمالی فیض کے تعین کی ایک شکل قرار دی جائے جو تعالیٰ اعظم سے ہویدا ہو رہا ہے، اور اسی اجمالی فیض کے ظہور کے جو مختلف مراتب منازل ہیں، ان ہی کا ایک مرتبہ اور ایک منزل اسے سمجھا جائے گا، اور یہ اسی قسم کی بات ہوگی کہ مختلف اجسام

جو رنگ میں شکل میں باہم ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں نیز روشنی کے قبول کرنے اور نہ کرنے میں ہر ایک کی صلاحیت جدا گانہ ہوتی ہے ان ہی اجسام کے متحرک کرنے میں سمجھا جاتا ہے کہ آفتاب منفرد ہے جسے تن نہاد ہی ان گونا گوں بوجہوں اجسام کو روشنی کئے ہوئے ہے مثلاً ہوا اور اس کے مختلف طبقات میں لطیف و کثیف صافات اور یکہ رہنے میں کتنے اختلافات ہوتے ہیں لیکن روشنی ان میں سے ہر ایک کو آفتاب ہی سے ملتی ہے یہی حال پانی کا ہے اسی طرح ایسے آئینے جو شکل و صورت قد و قامت پھوٹے بڑے ہونے میں مختلف ہوں لیکن ان کے متحرک کرنے میں آفتاب منفرد ہوتا ہے ان آئینوں میں پیرے ترچھے ہونے کی وجہ سے خواہ کتنے ہی اختلافات ہوں لیکن سب کو روشنی آفتاب ہی کئے ہوئے ہے جیسے آفتاب ان کے روشن کرنے میں منفرد ہے اسی طرح وہ ریت مٹی کو بے کپڑ جیسی چیزوں کو منور کرنے میں بھی تنہا ہی ہے۔

بہر حال ان مختلف چیزوں میں تھوڑی بہت بھی چمک دمک اگر پائی جاتی ہے روشنی کا جو کچھ حصہ بھی ان میں پایا جاتا ہے ایک کرن بھی فہم کی ان میں اگر نظر آتی ہے یا آفتاب کی صورت جس رنگ میں بھی ان میں نمایاں ہو رہی ہو خواہ وضع قطع رنگ و شکل و صورت وغیرہ اور کس لحاظ سے باہم ان میں کچھ بھی فرق ہو لیکن یہ سب وہ آفتاب کی تابش ہی کی ایک تعینی شکل اور اسی کی کران کے شخص و معین ہونے کا ایک بیج جس کا مطلب یہی ہوا کہ "ذریعہ" کا جو پہلو بھی ان اجسام میں پایا جاتا ہے وہ براہ راست آفتاب اس تابش ہی کی علت منسوب ہے (جیسے سارے امکانی عقائد کی فعلیت قبل اعظم کی اجمالی فاعلیت کی طرف منسوب ہے)

باقی ان عقائد میں بعض کو بعض سے سبب ہونے کا جو تعلق ہے اس کا مطلب یہی صورت میں یہ ہوگا کہ قبل اعظم کے اس اجمالی فیض میں قبول کرنے والی چیزوں (یعنی قوابل) کے لحاظ سے ابہام اور عدم تعین کا رنگ پایا جاتا ہے اس ابہام میں شخص اور عدم تعین میں تعین کی کیفیت ان سے پیدا ہوتی ہے اسی طرح اس شخص اور تعین کی استعداد و صلاحیت میں اضافہ کا کام بھی ان ہی کی نظر منسوب ہوگا

بہر حال ابہام اور عدم تعین کی کیفیت قوابل کی نسبت سے ہے لیکن فاعل کے لحاظ سے دیکھو تو یہ فیض قطعاً مکمل اور تام ہے آخر آفتاب کی روشنی کی مذکورہ بالا مثال ہی میں تم دیکھو کہ جہاں جہاں نور کا جو حصہ جس شکل میں بھی پایا جاتا تھا سب کا سب آفتاب ہی کی طرف براہ راست منسوب تھا اگر آفتاب کی یہ روشنی جن جن چیزوں پر پڑی ان میں شکل و صورت رنگ و صداقت



وغیرہ کی وجہ سے جو اختلافات تھے اور ان اختلافات نے بیسیوں مدارج اور مراتب اس قویٰ پیدا کر دیئے تو ظاہر ہے کہ یہ سارا کرشمہ ان چیزوں کا تھا جنہوں نے آفتاب کی اس روشنی کو قبول کیا تھا اور ان معدلات کا نتیجہ تھا جن سے روشنی کے قبول کرنے میں مختلف چیزوں کی صلاحیت کا مختلف حال ہو گا تاثری عمل میں حق تعالیٰ کے تفرّد کا تیسرا مطلب یہ بھی ہو سکتا ہے کہ عرش پر جو تجلی حق کی قائم ہے اور نت نئے ارادوں کے ساتھ خیرۃ القدس میں جو بھٹکتی رہتی ہے اور ہر نئے ارادہ کے وقت نئی چیز کو زیرِ قابو لایا جاتا ہے تا انکہ بارش کا ایک ایک قطرہ یا دنیا کے کسی گوشہ میں ایک ایک پھری کی حرکت و جنبش یا دریاؤں کی ہر موج کی ہر شکن سب میں عرشی تجلی کے نئے ارادہ ہی کے تحت ان چیزوں کا ظہور ہو رہا ہے اور یہ حق تعالیٰ کے تاثری عمل کی تفصیلی شکل ہے تاثری عمل کی اس تفصیلی شکل کے متعلق سمجھنا چاہیے کہ اس میں بھی حق تعالیٰ براہ راست بلا شرکت غیرے کا رفرما ہیں اگر یہ مطلب تاثری عمل میں تفرّد کا لیا جائے تو ایسی صورت میں اسباب کی سببیت کا مطلب یہ ہو گا کہ (عرشی تجلی میں) ارادہ کا انعقاد ہو جاتا ہے اس ارادہ پر آمادہ کرنا اور بواعث و دعاوی کا کام کرنا یہی اسباب کی سببیت ہے یعنی (قبول کرنے والی چیزوں) کی قابلیت اور صلاحیت میں اضافہ کا ایسا کام جس کے بعد ارادہ قدیم انعقاد کی صورت اختیار کرے اسی کام کو اسباب انجام دیتے ہیں نیز حق تعالیٰ کے قدیم ارادہ کا اثر کائنات میں جو پھیل جاتا ہے اس میں ان اسباب کی حیثیت ذرائع اور وسائط کی ہے ان کے اسباب ہونے کا ایک عمل یہ بھی ہو سکتا ہے مطلب یہ ہے کہ پہلے بھی یہ بتایا جا چکا ہے کہ عرشی تجلی سے جو تغیری کیفیت پیدا ہوتی ہے پہلے تو اس کا نزول عالم بالائے نفوس عالیہ پر ہوتا ہے اور دوسرے درجہ میں پھر وہ اجسام اور ان ہی جیسی چیزوں پر نازل ہوتی ہے۔

پس حاصل یہ ہوا کہ استعداد بخشی اور قدیمہ واسطہ بننے کا کام یہ دونوں باتیں اسباب میں یقیناً پائی جاتی ہیں اور اس حد تک پائی جاتی ہیں کہ کہا جاسکتا ہے کہ اس باب میں ان کو معمولی نہیں بلکہ پورا پورا دخل ہے البتہ کار فرمائی اور فاعلیت میں ان کا کوئی حصہ نہیں ہے متکلیف کے پاس اس واقعہ کی تردید میں نہ کوئی عقلی ہی دلیل ہے اور نہ نقلی اور میرا خیال تو یہ ہے کہ تاثری عمل میں حق تعالیٰ کی جس توحید کی دعوت حضرات انبیاء علیہم السلام نے دی ہے وہ اس کی یہی تیسری تفسیر و تشریح ہے ہاں! دوسری تعبیر کی طرف ان کے کلام میں بکثرت اشارے پائے جاتے ہیں اور پہلی تعبیر جو اس مسئلہ کی ہے اس کا ذکر پیروں کے کلام میں بہت کم ملتا ہے

بہر حال مسئلہ تقدیر پر ایمان لانے والوں کے لئے واجب ہے کہ عالم امکان کی ہر بڑی چھوٹی

کئی دھنکی چیز کے متعلق یہ مانیں کہ ان کا صدور براہ راست غیب میں قائم ہونے والے ارادہ سے ہوتا ہے، اور ارادہ کا یہ تعلق ہر شے کے صدور سے کلی نہیں بلکہ بالکل جزئی ستین و متشخص رنگ میں ہوتا ہے،

## عقیدہ (۱۱)

کائنات میں پیدا ہونے والی چیزوں کے مختلف اسباب میں ایک سبب آدمی کا ارادہ بھی ہے، نیز آدمی کی قدرت کا بھی ان پیدا ہونے والی چیزوں سے تعلق قائم ہوتا ہے، کیونکہ بنیٰ فعال کی تعبیر ارادی افعال سے کی جاتی ہے، ان کے وقوع کے یہی دو اسباب ہیں، انسانی ارادہ اور انسانی قدرت کا، ان افعال سے تعلق افعال ارادی کے ان دونوں اسباب کے آثار کی دنیا میں بھی بہت بڑی تعداد ہے، اور آنے والی زندگی (الحیوة الاخری) میں تو ان کے آثار کی نہ حد ہے، نہ انتہا، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ”داراخری“ یا آنے والے گھر کے الفاظ سے درحقیقت ان ہی آثار کی تعبیر کی جاتی ہے، جو آدمی کے ارادی اعمال و افعال پر مرتب ہوں گے، گویا جذراہم کے ازالہ کی نوعیت حاصل کیے۔

ارادی افعال کے ساتھ انسانی ارادہ در قدرت کو سبب ہونے کا جو تعلق ہے، اس کا واقعی مطلب کیا ہے، اور اس تعلق کی نوعیت کیا ہے، عوام کے دل و دماغ میں اس کے متعلق کچھ ایسے اشتہادات قائم ہو گئے ہیں کہ ان کے ازالہ کی کوشش قریب قریب جذراہم کے اکھاڑنے کی کوشش ہے، برہنہ ہر اس سلسلہ میں جو بات سمجھ میں آتی ہے، وہ یہی ہے، کہ ارادہ کو پیدا کرنے والے اسباب جب جمع ہو جاتے ہیں، تو وہ بندوں کے قلوب میں اس استعداد اور صلاحیت کو پیدا کر دیتے ہیں جس کے بعد حق تعالیٰ کے ارادہ مقدسہ سے بندوں کے قلوب پر ارادہ کا فیضان ہو جاتا ہے، چنانچہ وہ مراد (یعنی جس چیز کا ارادہ کیا جائے) اس کے دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو سے ارادہ کا تعلق ارادہ کے ذاتی لوازم میں سے ہے، اس لئے ان دو باتوں (یعنی خود ارادہ اور مراد کے دو پہلوؤں میں سے کسی ایک پہلو سے ارادہ کا تعلق، ان میں سے کسی ایک کے فیضان کی صلاحیت کا

نہ چاہے ایک عربی کا اندہ ہے، ایسی ہی کھاڑنے کی انتہا کو کوششوں کے بعد نہ کھڑکتی ہو سی کو مذراہم کہتے تھے یعنی اپری  
جڑا جو کسی قسم کی کوئی بات کو سنی رہی ہیں ۱۲



پیدا کرنا بجنسہ دوسری بات کے فیضان کی صلاحیت کا پیدا کرنا ہے اور ان میں سے ایک کا خالص وجود دوسرے کے ناقص ہونے کے ہم معنی ہے۔

اور ارادہ کا مراد کسی ایک پہلو سے متعلق ہو جانا ہی چیز اس بات کی صلاحیت بھی پیدا کرتی ہے کہ انسان کی صفت قدرت کا تعلق بھی مراد کے اسی پہلو سے قائم ہو جائے اور قدرت اس صفت کا تعلق مراد کے اس پہلو سے جب قائم ہو جاتا ہے تو یہی واقعہ اس بات کی صلاحیت پیدا کر دیتا ہے کہ حق تعالیٰ کے مقدس ارادہ سے مراد کا وجود ناقص ہو جائے پھر مراد کی پیدائش ان اثرات اور نتائج کے فیضان کی صلاحیت پیدا کرتی ہے جو مراد کے وجود پر دنیا اور آخرت میں مرتب ہو سکتے تھے۔

حاصل یہی ہوا کہ سارے اسباب کا جیسے کسی چیز کا پیدا کرنا کام نہیں ہے بلکہ اس کی پیدائش کی صرف صلاحیت کا پیدا کرنا فقط یہی کام وہ انجام دیتے ہیں یہی حال ارادہ کا بھی ہے یعنی اس کا کام یہی تھا کہ صلاحیتوں کا پیدا کرنا ہے بالفاظ دیگر صرف اعداد ہی اس کا کام ہے یا کسی چیز کو باطل مخلوق بنا کر موجود کرنا یہ تو صرف حق تعالیٰ کے قدیم ارادہ ہی کا کام ہے مذکورہ بالا بیان میں یہ جو کھایا گیا کہ مراد کی پیدائش میں بحیثیت اسباب کے اعدادی یا استعداد بخشی کے کاروبار کا تعلق ایک خاص سلسلہ سے ہے، تو یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ یہ کوئی واحد سلسلہ ہے بلکہ ہر پہلا سلسلہ دوسرے سے پیچھے سلسلہ کے متعلق ان صلاحیتوں کو پیدا کرتا چلا جاتا ہے جن کے بعد ان کا وجود ارادہ مقدس سے فالض ہوتا رہتا ہے۔

بہر حال خلاصہ ساری گفتگو کا یہ ہوا کہ کسی خاص شخص کے فعل کو ارادی فعل کہنے کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس فعل کی پیدائش اور موجود ہونے میں اس شخص کے ارادہ کو بھی دخل ہے لیکن یہ بات کہ اس فعل کا وہ موجود ہے یا اس نے اس فعل کو وجود بخشا ہے، نہ یہ صحیح ہے اور نہ یہ درست ہے جیسا کہ پہلے بھی ذکر چکا ہے، یعنی صدر الشریعہ کا جو نیاں ہے کہ فعل کے دونوں پہلوؤں (وجود و عدم) سے ارادہ کی صفت کا ایک ہی قسم کا مساوی تعلق رہتا ہے، لیکن باوجود اس کے بھی نفس کا صدور ارادہ سے ہوتا ہے، الغرض وہ جو قائل ہیں کہ ایجاب حتمی کا نظریہ صحیح نہیں ہے، یعنی عدم کے پہلو کو قطعی طور پر ناممکن کر کے وجود کے پہلو کو ارادہ ترجیح دیدیتا ہے، اس کا انکار کر کے صدر الشریعہ نے مذکورہ بالا خیال ارادے کے عمل کے متعلق پیش کیا ہے، تفصیل اس پر بحث کر کے بتایا جا چکا ہے کہ یہ بھی صحیح نہیں ہے بلکہ واقعہ یہی ہے کہ ہر پہلا سلسلہ اسباب ارادی کا دوسرے سلسلے کے وجود میں ایجاب کی کیفیت

بہر حال اس مسئلہ میں کہ اپنے ارادی افعال میں خود آدمی اور اس کے ارادے و اختیار کو کس حد تک دخل ہے، علوم میں جو پیشانیاں اللہ ذہنی پر آگندہ گیاں پھیل ہوئی ہیں، اگر ان کو سمیٹ کر بیان کیا جائے تو تین مقامات نظر آئیں گے جہاں پوپنچ کر بیچارے عام لوگ ٹھٹھک جاتے ہیں جن میں پہلا مقام آدمی ہے کہ شریعت (قرآن و حدیث) کی زبان سے جو باتیں ادا ہوتی ہیں ان میں عموماً نہ دیکھا جاتا ہے کہ خود ارادی افعال اور ان ارادی افعال کے نتائج و ثمرات کو آدمی ہی کی طرف منسوب کیا گیا ہے (یعنی ان افعال کا سبب بھی انسان کا ارادہ ہے، اور ان افعال کے نتائج کا بھی وہی سبب ہے) شریعت میں بہت اسی طرز عمل کو اس طور پر اختیار کیا گیا ہے کہ کوئی قرینہ بھی وہاں ایسا نظر نہیں آتا جن کو دیکھ کر یہ سمجھا جائے کہ انسان کی طرف ان افعال اور افعال کے نتائج و ثمرات کا انتساب مجازی ہے اب اگر رقمہ یہ نہیں ہے بلکہ تمام افعال کا اور ان کے ارادے کا نتائج و ثمرات کا سبب کا فیضان خدا ہی کی طرف سے ہو رہا ہے، وہ سبب کا مبدی یا من، اگر حق تعالیٰ کی ذات ہی ٹھہرائی جائے۔ تو اس کا کھلا ہوا مطلب یہی ہوگا کہ آدمی کی طرف یہ انتساب صرف مجازی ہے حالانکہ مسلم ہے کہ تیسری قرینہ کے مجاز کا استعمال ناجائز ہے

لیکن میں کہتا ہوں کہ زبانوں اور ان کے محاوروں کی تلاش و جستجو میں جن لوگوں نے وقت صرف کیا ہے، اللہ اس بنیاد پر الفاظ کے استعمال کے طریقوں سے جو واقف ہو چکے ہیں، ان سے یہ بات پوشیدہ نہیں ہے، کہو غمے کو جیسے اس کے موجود اور پیدا کرتے والے کی طرف منسوب کرتے ہیں، اسی طرح جن چیزوں سے اس شے کی پیدائش کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے، یعنی معذات کی طرف بھی شے کا انتساب ایک عام شائع و ذائع استعمال ہے، خواہ اس انتساب کو حقیقت لغوی قرار دیا جائے یا حقیقت عرفی لیکن ہے یہ بھی حقیقت ہی کی ایک شکل آخر میں پوچھتا ہوں کہ اس سوال کے جواب میں یعنی آئینے میں صورت کیوں چھپی، اگر یہ کہا جائے کہ آئینہ چونکہ صاف و شفاف تھا اس لئے چھپی یا کہا جائے کہ جس کی صورت چھپی ہے، چونکہ آئینہ اس کے رد ہو گیا اس لئے چھپی، یا پوچھا جائے کہ تیر میں حرکت کیوں پیدا ہوئی، اور جواب دیا جائے کہ زید کے چلانے کی وجہ سے پیدا ہوئی، یا دریافت کیا جائے کہ زید عمر میں کیوں لڑائی ہوئی اور جواب دیا جائے کہ زید نے چونکہ عمرو کو گالیاں دی تھیں اس لئے زید عمرو سے لڑ گیا، سوال یہی ہے کہ ان جوابوں میں فعل کو جن جن چیزوں کی طرف منسوب کیا گیا ہے، کیا یہ مجازی انتساب ہے، بلکہ حق تو یہ ہے کہ کسی خاص فعل کے متعلق جب اس کے قائل اور



کرنے والے کو شہرت حاصل ہو جاتی ہے تو اس وقت اس سوال کے جواب میں کہ فعل کیوں واقع ہوا؟  
 فاعل کا ذکر غیر ضروری اور لغو خیال کیا جاتا ہے، بلکہ متعین طور پر اس قسم کے مواقع میں معدلت ہی کا یا  
 جو چیزیں ان کے مسائل ہوں، ان ہی کا ذکر کیا جاتا ہے، مثلاً کپڑے میں آگ لگ جائے اور اس وقت  
 پوچھا جائے کہ کپڑا کیسے جل گیا تو یہ کتنا بھل اور لغو جواب ہو گا، اگر کہا جائے کہ آگ نے جلا دیا۔ بلکہ صحیح  
 جواب اس وقت اس سوال کا مثلاً یہ ہو سکتا ہے، کہ فلاں نے کپڑے کو آگ میں ڈال دیا۔ اور جس مسئلہ میں  
 اس وقت گفتگو ہو رہی ہے، ظاہر ہے، کہ اس کی نوعیت بھی بجنسہ ہی ہے، نقل وائے ہوں یا عقل وائے  
 سب میں مشہور ہے، کہ ہر شے کو اس کا جو عطا کرنا درہر فیض کا حقیقی سرچشمہ، حق تعالیٰ کی یکہ دہنہ ذات  
 ہے (البتہ) پچھلے دنوں صرف معتزلہ کا ایک گروہ پیدا ہوا جس نے ہل عقل و نقل کے اس اجماعی و اتفاقی  
 مسئلہ کا انکار کیا،

باقی ان پر یہ اعتراض کہ اگر مکو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو مطلب اسی صورت میں اس کا یہ ہو گا کہ سارے  
 مشتق الفاظ کا انتساب خدا کے سوا کسی دوسری چیز کی طرف حقیقت نہیں، بلکہ صرف مجازی انتساب بن کر  
 رہ جائے گا، کیونکہ جن مبادی اور مصادر سے یہ الفاظ مشتق ہوتے ہیں، اور بنائے جاتے ہیں ان کا  
 صادر کرنے والا (مذکورہ بالا شکل میں) خود خدا ہی ہے، اور برعکس اس کے خدا کی طرف ان مشتق الفاظ کا  
 انتساب حقیقی حقیقی انتساب ہو گا جس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے مبادی کا صدر خدا ہی سے ہوتا ہے،  
 لیکن میرے نزدیک اس اعتراض کا منشاء بھی واقعات سے جہالت ہے اور اس غلط مقدمہ پر  
 مبنی ہے، کہ مشتق الفاظ جس کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں اسی سے مبادی صادر ہوتے ہیں،  
 حالانکہ کلیہ نہیں ہے، بسا اوقات یہی مشتق الفاظ کسی کی طرف منسوب کئے جاتے ہیں، مثلاً کہتے ہیں کہ  
 مرض زید (زید بیمار پڑ گیا) یا زید مر گیا، لیکن مبادی مثلاً مذکورہ بالا مثالوں میں مرض اور موت کا صادر کرنے  
 والا خود زید نہیں ہے،

پس معلوم ہوا کہ مشتق الفاظ کا انتساب اسی پر مبنی نہیں ہے، کہ جس کی طرف وہ منسوب کئے جائیں  
 وہی ان کے مبادی کا پیدا کرنے والا ہو، بلکہ مبادی کا قیام جس ذات میں ہوتا ہے اس کی طرف مشتق  
 الفاظ منسوب کر دیئے جاتے ہیں، اور یہ انتساب مجازی نہیں بلکہ حقیقی ہی ہوتا ہے، مفہوم یہ ہے کہ بیمار پڑ گیا یا مر گیا  
 کے فقرہ میں بیمار پڑنے یا مرنے کے فعل کو زید کی طرف جو منسوب کیا گیا ہے، کیا یہ مجازی انتساب ہے؟  
 دوسرا مقام عوام کی پریشانیوں کا جو سبب بنا ہوا ہے، وہ یہ ہے، کہ ارادہ کے وجود کو بہت قرار  
 دیا جا رہا ہے، کہ بندے کے اختیار سے نہیں بلکہ حق تعالیٰ کے ارادے سے پیدا ہوتا ہے، وہی اس کو

وجود بخشتا ہے اور یہ بھی ضروری ہے کہ خدا کے اس پیدا کردہ ارادہ کے بعد فعل کا وقوع پذیر ہو جانا لازمی ہے تو مطلب اس کا یہی ہوا کہ بندے اپنے افعال و اعمال میں مجبور و مضطر ہے پس وہ بے اختیار ہیں جس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ انسان کے ارادی افعال ارادی افعال باقی نہیں رہتے، حالانکہ ارادی افعال کو ارادی افعال ہی مان کر گفتگو کا آغاز کیا گیا تھا، بہت (یعنی یہ خلاف مفروض ہے)

لیکن جو واقعہ ہے اس کو سمجھنا چاہئے میں پہلے ہی بتا چکا ہوں کہ ایجاب پیدا کرنے والی شے جسے موجب کہتے ہیں (یعنی کسی شے کے عینی پہلو کی تمام راہوں کو مسدود کر کے اس کے وجود کو ترجیح دینے والا چیز) ایک عام لفظ ہے جس کی ایک شکل مرید بھی ہے یعنی ارادہ سے افعال پیدا کرنے والا فاعل بھی اس کی ایک قسم ہے اور دوسری قسم اسی فاعل موجب کی وہ بھی ہو سکتی ہے جس سے افعال کا صدور بلا ارادہ نہیں، بلکہ باضطرار ہو، اب سوال یہ ہے کہ بندہ دل کو افعال میں مضطر و بے بس ہو جانے کا جو دعویٰ کیا گیا ہے اس منظرار سے کیا مراد ہے اگر ایجاب مراد ہے یعنی افعال کا صدور آدمی سے بلا ایجاب ہوتا ہے اگر یہی مقصود ہے تو بہتر عرض کیا یہ کہنا کہ ارادی افعال ارادی افعال باقی نہ رہیں گے غلط ہے کیونکہ ایجاب بھی ایک شکل وہ بھی تو ہے جس میں افعال ارادہ کی راہ سے پیدا ہوتے ہیں اور اگر ایجاب سے مقصد یہ ہے کہ بلا ارادہ افعال کا صدور بندوں سے ہوتا ہے یعنی لازم آتا ہے کہ اپنے افعال میں ان کے ارادوں کو کسی قسم کا کوئی دخل نہیں ہے معترض کی اگر یہی غرض ہے تو خلاف مفروض ہونے کے جس الزام کو اس نے قائم کیا تھا وہ غلط ہو جاتا ہے کیونکہ یہ مانا ہی کب گیا تھا کہ انسانی افعال میں انسان کے ارادہ کو بالکل دخل نہیں ہے

واقعہ یہ ہے کہ آدمی کا ارادہ بھی اگرچہ براہ راست خداوند تعالیٰ کی مخلوق ہے، خدا اس کو بھی کسی طرح وجود بخشتا ہے جیسے دوسرے افعال انسانی کو رہی پیدا کرتا ہے اور وجود عطا کرتا ہے لیکن خدا کے اس پیدا کئے ہوئے ارادے کو بھی آدمی کے افعال میں کسی نہ کسی قسم کا دخل ضرور ہے خواہ یہ دخل اعدادی کی حد تک ہو، یعنی افعال کے پیدا ہونے کی صلاحیت ہی کو وہ پیدا کرتا ہو خصوصاً جب اس ارادہ کی پیدائش بھی ارادہ کرنے والے انسان کی خاص صلاحیتوں پر مبنی ہوتی ہے، خلاصہ یہ ہے کہ خلاق اور علت فاعلی ہونے کی حیثیت سے تم اگر سوچو گے تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ خلاق اور علت فاعلی ہر شے کا فقط مبدیہ فیاض یعنی ذات حق ہے لیکن افعال الہی کو قبول کرنے والی چیزوں یعنی قواہل اور سماعت کے لحاظ سے اگر دیکھو گے تو بایں حیثیت کہ انسانی ارادہ بھی بخلاف دیگر موجودات کے ایک وجود رکھنے والی شے ہے اس لحاظ سے بھی اس کے تعلق ہی ماننا پڑے گا کہ حق



تعلیل سے فاضل اور صادر ہونے والی اشیاء میں ایک شے وہ بھی ہے، لیکن اس حیثیت سے نہیں بلکہ باطن  
فقط نظر کہ وہ قابل ہے یا معد ہونے کی حیثیت وہ رکھتا ہے، تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ یہ امور  
مادے کے ان لوازم میں ہیں جو باطن الوجود میں اشیاء کو ثابت ہوتے ہیں، تیسرا مقام عوام کے لئے  
پریشان کن یہ ہے کہ آدمی کے افعال و اعمال لاگراختیاری نہیں، بلکہ ایجابی قرار دیئے جائیں گے  
تو پھر ان پر جزا و سزا کے کیا معنی؟ بلکہ ایسی صورت میں بدلہ کا قانون ہی غلط ہو جاتا ہے

لیکن ہم کہتے ہیں کہ ایجاب سے اگر انصاف مراد ہے، تو جو بات لازم ٹھہرائی گئی ہے، یعنی  
(قانون جزا و سزا کا غلط ہو جانا) اس کے لزوم کو تو ہم مان لیتے ہیں، لیکن سرے سے جزا و سزا  
قانون کے اٹھ جانے کا جو دعویٰ اس کے بعد کیا گیا ہے، ہم اس کو نہیں مانتے اس لئے جزا و سزا  
جن اعمال و افعال کے نتائج ہیں، وہ آدمی کے انصاف و افعال و اعمال نہیں ہیں، و اگر ایجاب کے  
لفظ کو اس معنی میں استعمال کیا گیا ہے، جو غیر ارادی اور ارادی ہر قسم کے افعال کو عادی ہے، تو پھر جو بات  
بصورتیہ کہ ٹھہرائی گئی ہے، یعنی جزا و سزا کے قانون کا غلط ہو جانا، ہم اس کے لزوم کا انکار کرتے  
ہیں، یعنی ہر ایجابی فعل کے متعلق یہ ضروری نہیں ہے، کہ جزا و سزا کے نتائج اس پر مرتب نہ ہوں، یہ  
بات چونکہ ذرا گہری ہے، اس لئے اس کو سمجھانے کے لئے پہلے دو مقدمے ہم درج کرتے ہیں،

پہلا مقدمہ یہ ہے کہ بعض چیزوں کو بعض چیزوں سے سبب ہونے کا جو تعلق ہوتا ہے، خواہ  
تعلق اس لئے پیدا ہو گیا ہو کہ ان میں بعض بعض کے لئے علت اور سبب تھی یا شرط ہوئی وجہ سے یا معد  
ہونے کی وجہ سے تعلق پیدا ہوا ہو، بہر حال کہنا مجھے یہ ہے، کہ سبب ہونے کا یہ تعلق ایک ایسا تعلق  
ہے جس میں کیوں؟ کے سوال کی قطعاً گنجائش نہیں ہے، یعنی فلاں چیز فلاں چیز کی سبب کیوں بن گئی  
یہ پہلے سوال ہوگا، جس کی وجہ یہ ہے کہ اشیاء میں جو باطنی تعلقات پائے جاتے ہیں، دراصل ان تعلقات  
کو لاہوت (ذات حق ہی) باطن الوجودی کے مرتبہ میں واجب ٹھہرا چکا ہے، اسی طرح ان تعلقات  
کو واجب ٹھہرا چکا ہے، جیسے خود ان اشیاء کے حقائق کو اس نے واجب ٹھہرایا ہے، اور (حقائق  
اشیاء کو واجب ٹھہرانا پھر ان کے تعلقات کو واجب ٹھہرانا یہ دونوں الگ الگ کام کی نوعیت نہیں، بلکہ ایک ہی ایجاب کے  
تناجج ہیں، یعنی کائنات میں پیدا ہونے والی چیزوں کا جو مرتبہ سلسلہ ہے، ان کو ایک مرتبہ سلسلہ  
کی حیثیت ہی سے واجب ٹھہرایا گیا ہے، اور اس طور پر واجب ٹھہرایا گیا ہے کہ ایک ساتھ ہی خود  
اشیاء کے حقائق اور ان میں جو ترتیبی تعلق ہے، دونوں واجب ٹھہر گئے، مثلاً سمیات (زندگی) اپنے  
ساتھ احساس ارادی حرکت وغیرہ کے آثار رکھتی ہے، یہی آثار اس پر مرتب ہوں گے، دوسرے آثار نہیں

سی طرح علم بھی پسندیدگی و ناپسندیدگی، محبت و دشمنی، تعظیم و تحقیر، ارادہ الغرض سی قسم کے آثار اپنے ساتھ رکھتا ہے، وہی اس پر مرتب ہوں گے دوسرے نہیں، اسی طرح بعض افعال پر ایسے آثار مثلاً ان کی طرت کان لگنا یا ان سے اعراض یا ان کے بعد جھٹنا، بد لٹنا، پکڑنا، دوڑنا وغیرہ اپنے ساتھ رکھتے ہیں پس وہی ان پر مرتب ہوں گے دوسرے نہیں، یوں ہی بعض افعال ایسے بھی ہیں جن کے آثار خود ان افعال کے کرنے والوں کی ذات میں ظاہر ہوتے ہیں، مثلاً حرکت کے بعد چلنے والے کا مقام مقصود پر پہنچ جانا یا حرکت ہی پر ایسے آثار مرتب ہوتے ہیں، مثلاً کسی خاص شے کے سامنے آ جانا یا اس سے قریب و بعید کی خاص نسبت پیدا کر لینا، یا ورزش کی حرکت سے خاص قسم کے ملکات کا جسم میں پیدا ہو جانا یا لین دین کے افعال پر خوشی یا تعجب کے آثار کا مرتب ہونا، یا ان ہی آثار کا انتقام کے فعل پر باہم جھگڑوں پر غالب آنے کی کوشش پر مرتب ہونا، یا اہانت آمیز کلمات کو سننے کے بعد سنے والے کے دل میں غصے کا بھڑک اٹھنا یا کسی کے ناد و کرشمہ کی حرکتوں پر میلان اور محبت کے آثار کا پیدا ہونا یا مار پیٹ کے افعال پر درد و دکھ کا احساس، ہڈی کا ٹوٹنا، کھال کا پھٹنا، یا شمشیر زنی کے فعل پر مقتول کے قتل کا اثر،

خلاصہ یہ ہے، مذکورہ بالا مثالی باتوں میں جو تعلقات دروابط ہیں جن میں سب کا بعض سے اعدادی تعلق ہے، یعنی بعض بعض کی پیدائش کی صلاحیت پیدا کرتے ہیں، یہ تعلقات دروابط ایسے ہیں جن کو کیوں؟ کے سوال سے دریافت کرنے کی کوشش ایسی کوشش ہے جس کا حاصل کچھ نہیں ہے، اور اس کا کوئی جواب نہیں دیا جاسکتا، بلکہ سچ زبانی ہے کہ اس سوال ہی کو اگر مہمل سوال قرار دیا جائے تو غلطی غلط نہ ہو،

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ دو چیزوں میں جب ایسا تعلق ہو کہ ان میں ایک دوسرے کے سامنے جب آجائے تو تیسری چیز پیدا ہو جائے، مثلاً صورت اور آئینہ میں یہ تعلق ہے، کہ دونوں ایک دوسرے کے سامنے جب آجائے ہیں، تو تیسری چیز یعنی آئینہ میں صورت کا عکس نمایاں ہو جاتا ہے، لیکن اس تیسری چیز کو پیدا ہونے کے لئے خود اس شے میں بھی کچھ ذاتی صلاحیتیں ہونی چاہئیں جن میں یہ تیسری چیز نمایاں ہوتی ہے، آخر یہ بات نہ ہوتی تو آدمی کا چہرہ پتھر کے رد برد جب ہوتا ہے، تو اس وقت اس چہرے کا عکس پتھر میں کیوں نمایاں نہیں ہوتا، حالانکہ مقابلہ اور رد برد ہونے کے لحاظ سے دونوں میں کسی قسم کا کوئی فرق نہیں ہوتا اسی طرح معلوم ہونا چاہئے کہ کسی شے میں کسی چیز کے ظہور کی صلاحیت کا ہونا خود یہ ظہور دوسرے معدت اور شرط ہی پر موقوف ہو یہ ساری باتیں درحقیقت معدت ہی کے سلسلہ کی



چیزیں ہیں جس کا مطلب یہی ہوا کہ کیوں؟ کے سوال کی یہاں بھی گنجائش نہیں ہوتی اسی سلسلہ میں یہ بھی یاد رکھنے کی چیز ہے کہ معدّات کے ذریعہ سے جن چیزوں کی پیدائش کی صلاحیت اور قابلیت بڑھتی چلی جاتی ہے ان میں یہ کوئی ضرور نہیں کہ یہ صلاحیت اور قابلیت ایک ہی رنگ میں ہر حال میں بڑھے بلکہ نقص و کمال کے لحاظ سے ان میں بہت زیادہ اختلافات ہوتے ہیں اور ان ہی اختلافات پر یہ بات مبنی ہوتی ہے کہ صورت کا فیضان کامل شکل میں ہوگا یا ناقص شکل میں باقی صلاحیتوں اور استعدادوں میں یہ اختلافات کیوں پیدا ہوتے ہیں تو اس کا سبب یہ ہے کہ بعض صورتوں میں معدّات (یعنی صلاحیتوں کی پیدا کرنے والی چیزوں) کو سازگار حالات مل جاتے ہیں اور بعض مواقع میں ناموافق حالات سے ان کو دوچار ہونا پڑتا ہے، اسی مثال کو دیکھو! آگ سے کپڑے کا اتصال اس بات کی صلاحیت پیدا کر دیتا ہے کہ حرارت کا کپڑے پر فیضان ہو جائے لیکن جس وقت آگ اور کپڑے میں اتصال پیدا ہوا اس وقت کپڑا اگر خشک ہوگا تو ظاہر ہے کہ قوی درجہ کی حرارت کا فیضان زیادہ قوت سے ہوگا، اور اگر کپڑا تر ہے تو حرارت بھی ضعیف درجہ کی اس میں پیدا ہوگی، اسی طرح کسی منور جسم کے سامنے ایسا جسم اگر ہو جائے جیسے آئینہ ہے تو اس پر ایسے قوی نور کا فیضان ہوگا جس سے دیکھنے والوں کی نگاہیں خیرہ ہو جائیں گی اور اگر کسی رنگ آلود مگر سطح رکھنے والے جسم کے سامنے آفتاب ہوگا تو اس کے نور کا عکس بھی اسی رنگ اور کمزورت کی کمی زیادتی کا تابع ہوگا، ان دو تمہیدی مقدمات کے بعد میں کہتا ہوں کہ بعض افعال کی وجہ سے جیسے ان افعال کے کرنے والوں میں یا ان کے سوا کسی دوسرے میں خاص خاص چیزوں کے فیضان کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے اسی طرح افعال و اعمال ہی کی ایک قسم ایسی بھی ہے جن کی وجہ سے خاص قسم کے مقدس نور کے فیضان کی امداد ایسی کیفیت و ہیئت جسے خطیرۃ القدس سے مناسبت ہو اس کے فیضان کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے اور اس کے بعد اس تجلی میں جو عرش پر قائم ہے اس بات کے ارادے کے انعقاد پذیر ہونے کی صلاحیت پیدا ہوتی ہے کہ موجودہ زندگی میں یا آئندہ زندگی میں خیر و برکت ان افعال کے کرنے والوں تک پہنچائی جائے اس کا اثر خطیرۃ القدس تک پہنچ کر پہنچ جاتا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ پہلے نور سے بھی زیادہ کامل امداد نور کا فیضان ہو جاتا ہے اور فاضل میں خطیرۃ القدس سے مناسبت کی صلاحیت زیادہ بڑھ جاتی ہے ایوں ہی پھر نور کا اضافہ ہوتا ہے

۱۔ وہ کتاب کی اصل عبارت اس موقع پر یہ ہے اذا تمهدت فانتقل کما ان من الافعال ما لا یكون معدا  
الفیضان شیء علی الفاعل او علی غیرہ لکن جہاں تک سیاق و سباق کا تعلق ہے لا کالفاظ یہاں پر کتابت کی  
غلطی معلوم ہوتی ہے اس لئے ترجمہ میں میں نے جاسٹا منی کے معنی میں ہی قرار دے کر ترجمہ کیا ہے ۱۲

ایسے نور کا جو دوسرے نور سے بھی زیادہ کامل اور زیادہ تمام ہوتا ہے، الغرض اسی طرح انوار کے فیضان کا سلسلہ جاری رہتا ہے، اور خطیرۃ القدس سے مناسبت کے مدارج بھی بڑھتے چلے جاتے ہیں، تاہم اس مناسبت کا جو ایک مقررہ نصاب اور معیار ہے، بات وہاں تک پہنچ جاتی ہے (ہم ہی وہ وقت ہوتا ہے) جب حق تعالیٰ اپنے عرش کریم سے جبرئیل کو پکارتے ہیں، اور فرماتے ہیں کہ میں فلاں شخص کو محبوب رکھتا ہوں، پس تم بھی اس کو اپنا محبوب بناؤ، تب جبرئیل بھی اس سے محبت کرنے لگتے ہیں، پھر جبرئیل آسمانوں میں سنا دلی کرتے ہیں کہ فلاں شخص کو حق تعالیٰ نے اپنا محبوب بنالیا ہے، پس اے آسمان کے رہنے والے تم بھی اس کو اپنا محبوب بناؤ، اور یہ سلسلہ یوں ہی جاری رہتا ہے، (یعنی درجہ بدرجہ ایک دوسرے تک، اس شخص کی محبوبیت کی خبر پہنچانا چلا جاتا ہے) تاہم انکے اس شخص کی محبت سے خطیرۃ القدس لب ریزادہ معمول ہو جاتا ہے، اور پھیل کر اس کا اثر بنی آدم کے برگزیدہ افراد کے نفوس تک پہنچ جاتا ہے، اور ان سے وہ لوگ متاثر ہوتے ہیں جن کا درجہ ان سے فروتر ہے، پھر یہی بات پھیلتی ہوئی بالآخر اس حد تک پہنچ کر رہ جاتی ہے کہ کرہ زمین کے سمورے اس شخص کو عام حسن قبول کا مقام حاصل ہو جاتا ہے، اور بات اس سے بھی آگے بڑھتی ہے، یعنی (نور کائنات) کے علوی اسباب ہوں یا سفلی، وہ بھی متاثر ہو جاتے ہیں، اور اس حد تک متاثر ہو جاتے ہیں کہ روزمرہ کے حوادث و واقعات کے ظہور میں جن اسباب کو دخل ہوتا ہے، ان ہی اسباب میں اس محبوب الہی شخص کا میلان اور طلب بھی داخل ہو جاتا ہے، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ ان ہی میں بعض ایسی ہستیاں بھی ہیں، جن کا شمار ان ملذو بلا قوتوں میں کیا جاتا ہے، جن کی وجہ سے حق تعالیٰ کے اجمالی فیض میں تشخص اور تعین کا رنگ پیدا ہوتا ہے، وہی اس اجمالی فیض کو ارادہ کے لباس میں نیچے اتارتے ہیں، یہاں تک کہ کہنے والے کہہ بیٹھے ہیں کہ ان کی خواہشوں کی تکمیل میں خدا عجلت سے کام لیتے، جیسے پیدا ہونے کے ساتھ ہی ان کی خواہش پوری فرما دیتا ہے، بلکہ حدیث قدسی میں حق تعالیٰ کے اس قول مبارک کا جو ذکر آیا ہے، یعنی:

مَا تَرَدَّدَتْ فِي شَيْءٍ تَرَدَّدِي فِي قَبْضِ نَفْسِ  
عَبْدِي الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَانَا أَكْرَهُ  
مِثْلَهُ

مجھے کسی چیز کے متعلق اتنا تردد نہیں پہنا جتنا تردد اپنے  
مومن بندے کی روح قبض کرنے میں ہوتا ہے، کہ موت  
اسے ناگوار ہوتی ہے، اور جو بات مومن بندے کو ناگوار لگتی  
ہے، اسے میں نا پسند کرتا ہوں

پھر زمانہ جب منقلب ہو جائے گا، اور شہادت (محموسات) پر مثال ہی کو اس وقت قلب حاصل



ہوگا، تو اس شخص پر اسکی استعداد اور صلاحیت کے مطابق صورتوں کا فیضان ہوگا اور ایسی چیزیں اس کے سامنے پیش ہوتی رہیں گی جن سے وہ لذت گیر ہوگا، اعمال انسانی پر جو جزو مرتب ہوگی وہ یہی ہے (اور یہ تو سعادت اور نیکیوں کے انجام کی کیفیت ہے)، باقی شقاوت اور ظلمت (جو میرے اعمال کے نتائج ہیں)، ان کو اسی پر تیا س کر کے سمجھ سکے ہو،

یہاں یاد رکھنے کی ایک بات یہ بھی ہے کہ افعال و اعمال کی وہ قسم جن سے نور کے فیضان کی صلاحیت دنیا میں پیدا ہوتی ہے، اور آخرت میں جن کی جزا ہوتی ہے، ان افعال کے متعلق یہ قاعدہ ہے کہ ارادہ کی راہ سے جب، فعال کا صدور ہوتا ہے، تو مذکورہ بالا امور کی صلاحیتوں کے پید کرنے میں وہی کامل ہوتے ہیں، اور جن کے صدور کی نوعیت یہ نہیں ہوتی ان سے کامل صلاحیتیں نہیں پیدا ہوتیں جس کی وجہ وہی ہے کہ سارے قلبی احوال کا بادشاہ اور ان کے آثار کے ظہور کا مرکزی ستون ارادہ ہی ہے،

آخر تم خود اپنے دل میں سوچو اور اندازہ کرو تمہارے اندر طرح طرح کے معلومات اور احوال کا تلاطم رہتا ہے، ان میں بعض بعض کے مزاحم اور مقابل بھی ہوتے ہیں، بعض حالات مثلاً کسی چیز کا خوش گوار محسوس ہونا یا کسی سے محبت، ان حالات کا تقاضا ہوتا ہے کہ فعل جبکہ ان حالات سے تعلق ہے وقوع پذیر ہو جائے لیکن ان ہی کے بالمقابل حالات یعنی کسی چیز کی ناگواری یا اس کی ناپسندیدگی، ان کا تقاضا ہوتا ہے کہ فعل واقع نہ ہو، بسا اوقات یہ صورت بھی پیش آتی ہے کہ دو مختلف وجوہ سے ایک ہی فعل میں دونوں باتیں جمع ہو جاتی ہیں، یعنی خوشگواری و ناگواری (دونوں) ایسی صورت میں ہوتا ہے کہ ارادہ کا تعلق ان دونوں میں سے جس کسی کے ساتھ ہو جاتا ہے، بس وہی فعل کے کسی پہلو کو چھکا دیتا ہے، اور پورے طور پر چھکا دیتا ہے، (اور وہی وقوع پذیر ہو جاتا ہے) اگر دوسرا پہلو فعل کا سودہ و سوسہ بن کر رہ جاتا ہے، یعنی اس قسم کے خیالات کی شکل اختیار کر لیتا ہے جو افعال کے صدور کے اسباب نہیں بن سکتے، اور فعل کے دو پہلوؤں میں سے کسی ایک کو دوسرے پر ترجیح دینے کی صلاحیت ان میں نہیں ہوتی،

نیز قاعدہ ہے کہ کسی کام کے کرنے کا ارادہ اسی وقت طے پاتا ہے، جب آدمی کے سارے عقلی احساسات اس فعل کے تمام شعبوں پر حاوی ہو جاتے ہیں، جن کا ارادہ کیا جاتا ہے، نہ صرف اس کے تمام شعبوں ہی پر بلکہ مبادی و غایات سب ہی کا احاطہ جب کر لیا جاتا ہے، تب اس کے کرنے کا ارادہ کیا جاتا ہے، اور ایسی کیفیت جب تک پیدا نہیں ہوتی اس وقت تک فعل سے

پسندیدگی کا جو تعلق ہوتا ہے، اس کی تعبیر احسان اور میلان سے کی جاتی ہے،

بہر حال بالا ارادہ جو کام کیا جاتا ہے، اس کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ ارادہ کرنے والے کے عقلی احساسات اس کا دل اس کی تمام محرکہ قوتیں سب کی سب مراد لینے جس چیز کا ارادہ کیا گیا ہے، اس سے معمر اور لب ریز ہو جائے، اس نوعیت سے فعل کا صدور فاعل سے جب ہوتا ہے، تب فعل کے نتائج و ثمرات کے ظہور کی صحیح اور پوری صلاحیت پیدا ہوتی ہے، اور اسی وقت ان نتائج کی پیدا کرنے کی جو صلاحیت فعل میں پائی جاتی ہے، مکمل ہو جاتی ہے، یہی راز ہے جو جزاء کو ارادی اعمال و افعال کے ساتھ وابستہ کیا گیا ہے

تمثیلیہ، کسی چیز کی پیدائش کے لئے جن جن صلاحیتوں اور ان کے مختلف مدارج سے شے کو گذرنا پڑتا ہے، جب صلاحیتوں کے ان مدارج کا مقررہ نصاب مکمل ہو جاتا ہے، تب وہ چیز پیدا ہو جاتی ہے، جس کی پیدائش ان صلاحیتوں سے گذرنے پر موقوف ہوتی ہے، لیکن یہ سوال کہ صلاحیتوں کے اس نصاب کی تکمیل کے بعد چیز کیوں پیدا ہو گئی اس بات کے جواب میں تین قسم کی تعبیریں اختیار کی جاسکتی ہیں،

پہلی تعبیر جو سب سے زیادہ واقعہ کے مطابق اور ظاہر ہے، مستحق ہے، کہ اسی کو پہلے بیان کیا جائے یہ ہے، کہ فاعل (یعنی حق تعالیٰ) کا اقتضا اس کو قرار دیا جائے، (اور کہہ دیا جائے کہ خدا کی مرضی ہی یہ تھی)، دوسری تعبیر جو عموماً لوگوں میں زیادہ مشہور و معروف ہے، وہ یہی ہے، کہ صلاحیت پیدا کرنے والے امور یعنی محلات نصاب کی تکمیل جس آخری جز سے ہوتی ہو، اسی کی طرت منسوب کر دیا جائے، (مثلاً انڈے سے بچہ ہو پیدا ہوتا ہے، تو ظاہر ہے، کہ انڈا ہونے سے پہلے مادہ کے اس حصہ کو جس نے بچے کی صورت اختیار کی سینکڑوں صلاحیتوں سے گذرنا پڑتا ہے، لیکن آخری صلاحیت جس کے بعد بچہ کی صورت مادہ کے اس جز پر فائز ہو جاتی ہے، وہ چونکہ انڈا ہے، اس لئے کہہ دیتے ہیں کہ بچہ انڈے سے پیدا ہوا۔

تیسری تعبیر تمام تعبیروں میں یہی تعبیر سب سے زیادہ دقیق ہے، وہ یہ ہے، کہ پیدا ہونے والی شے کی صورت کو جو میز قبول کرتی ہے، اس کی فطرت کی ابتدائی صلاحیتوں کی طرت اس کی پیدائش کو منسوب کیا جائے، یعنی گو پیدا تو ہوتی ہے، وہ شے ہمیشہ کی شرائط اور صلاحیتوں استعدادوں سے گذرنے کے بعد، لیکن اگر اصل فطرت میں اس کی پیدائش کی صلاحیت نہ ہوتی، تو وہ چیز نہ پیدا ہوتی۔



(میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ آفتاب کے سامنے رکھا ہوا 'آئینہ مندر' روشن ہو گیا اس کے متعلق اگر پوچھا جائے کہ یہ کیسے جگمگا اٹھا تو سب سے پہلے جواب میں حق ہے کہ اس بات کا تذکرہ کیا جائے کہ آفتاب نے اس کو منور کیا ہی جواب واقعہ کی صحیح ترین تعبیر ہے اور شہرت کے لحاظ سے جو جواب زیادہ مشہور ہے 'وہ یہ ہوگا کہ اپنی صفائی اور صیقلیت کی صفت کی وجہ سے وہ روشن ہوا' لیکن اس کا دقیق تر جواب یہ ہوگا کہ چونکہ وہ آئینہ تھا اس لئے روشن ہوا اب اسی طرح اگر پوچھا جائے کہ مومن و مسلم کی جزا جنت اور کافر کی سزا جہنم کیوں ہوئی تو اس کا صحیح تر جواب جو واقعہ کے مطابق ہے 'اور حق ہے' کہ اسی کو پہلے بیان کیا جائے یہ ہوگا کہ خدا کی مشیت یوں ہی تھی لیکن یہ جواب کہ مسلم کا اسلام اور کافر کا کفر اس کی وجہ ہے ہم اس کو جواب کی اس مد میں داخل کریں گے جو اس قسم کے سوالات کے متعلق عام طور پر دئے جاتے ہیں 'دینے جواب کی دوسری تعبیر اس کو خیاں کیا جائے' مگر سی سوال کا یہ جواب کہ مسلم اپنی ازلی سعادت کی وجہ سے اور کافر اپنی ازلی شقاوت کی وجہ سے اس کا مستحق ہوا یہ جواب کہ وہی تعبیر ہے جسے میں نے سب سے زیادہ دقیق قرار دیا ہے۔

بات کو خوب اچھی طرح سمجھنے کی کوشش کر رہا حق تعالیٰ ہمیں اور تمہیں ان لوگوں میں رکھے جن کے سعادت کا فیصلہ پہلے ہو چکا ہے اور مے کر دیا گیا ہے کہ وہ ان چیزوں کے پالنے میں کامیاب ہوں گے، جنہیں آدمی کا جی چاہتا ہے، اور آنکھیں بس سے لذت گیر ہوتی ہیں۔

## عقہ (۱۲)

کسی شے کے وجود کے متعلق عالم غیب میں جو کچھ چاہا گیا ہے، کبھی قدر (اور تقدیر) کے لفظ سے ہی مراد لیا جاتا ہے، اسی طرح شے کا اسی طبی اقتضار کے مطابق موجود ہونا اسی کو 'قدر' کہتے ہیں قدر یا تقدیر کا جو مطلب و پریمان کیا گیا اسی معنی میں تقدیر کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ اس کے دو مرتبے ہیں ایک مرتبہ کو 'مہتمم' اور دوسرے کو 'معلق' کہتے ہیں، 'مہتمم' کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ رد و بدل کی اس میں گنجائش نہیں ہوتی، 'تغیر' اس میں ناممکن ہوتا ہے، اور جو کچھ غیب میں چاہا گیا ہے، اس کے خلاف واقع نہیں ہو سکتا اور تقدیر معلق میں بھی کوئی بات چاہی تو جاتی ہے، لیکن جو کچھ چاہا گیا ہے، ہو سکتا ہے کہ بات اس کے مطابق نہ ہو یا جو کچھ چاہا گیا ہو چیز موجود ہونے کے بعد

پھر تقدیر کا وہ مرتبہ جس کا نام میر ہے خود اس کے بھی چند مراتب ہیں۔ پہلے مرتبہ کا نام شیون کا مرتبہ ہے۔ دوسرے کو باطن الوجود کا مرتبہ کہتے ہیں۔ ائمہ تیسرا مرتبہ اسی تقدیر مبرم کا یہ ہے کہ خیرۃ القدر میں بھی عظم سے پس عنایت کا ظہور ہوا ہو، اسی کو عالم کا یہ شخص اکبر اپنی مجموعی حیثیت کے مطابق اپنے اندر آثار کے لیے شخص اکبر کے کسی خاص جز کے نہیں بلکہ اس کی مجموعی حیثیت کے اقتضاء کے وہ مطابق ہو، بخلاف تقدیر معصوم کے کہ عالم کے اس شخص اکبر میں سس کا ظہور اس کی حیثیت مجموعی نہیں بلکہ کسی خاص جز کے لحاظ سے ہوتا ہے مثلاً انسانی اعضاء یا عنصری طبقات یا علوی یا سفلی نفوس (الاکہ) کی سمجھ اور شفاعتوں یا شاہ یا ارباب کے اقتضاء کے مطابق تقدیر معصوم کا ظہور عالم کے شخص اکبر میں ہوتا ہے اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ شخص اکبر یعنی کائنات کا یہ نظام اظہر ہے کہ یہی مختلف قوتوں پر مشتمل ہے جو اپنے اپنے تاثیر میں باہم ایک دوسرے سے مختلف ہیں ایسی ہستیوں کو کائنات کا یہ شخص اکبر اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے جو آثار و نتائج میں ایک دوسرے کی بند ہیں اسی کا نتیجہ ہے کہ حق تعالیٰ کے بعض ہونے کے ظہور میں اور اس کی کلی عنایت کا تعین، وہ شخص جو اس عالم میں ہوتا ہے اس کے لحاظ سے دو خاص قسم کی استعدادیں اور اقتضاءات یہاں پیدا ہو گئے ہیں یعنی ایک استعداد کہ اقتضاء تو وہ ہے جس کا تعلق اس شخص اکبر کے ہر ہر جز کی انفرادی حیثیت سے ہے حق تعالیٰ کی حکمت باری نے شخص اکبر کی طبیعت کی خمیری میں ایک ایسا پکوانہ یا میزان رکھ دیا ہے جس سے ہر ہر جز کے اقتضاء کا صحیح انداز اس کو ہوتا رہتا ہے۔

اور اقتضاء کا دوسرا سلسلہ وہ ہے جس کا تعلق شخص اکبر کی مجموعی حیثیت سے ہے لیکن مجموعی حیثیت کے اس اقتضاء میں بھی ہر ہر جز کے اقتضاء کا پورا پورا لحاظ دیا پاس کیا گیا ہے۔

اب اگر مجموعی حیثیت کے اس اقتضاء کو سامنے رکھ جائے اور شخص اکبر کی وحدت شخصی پیش نظر ہو تو اس وقت بھی یہ کہنا پڑے گا کہ شخص اکبر اپنی مجموعی حیثیت کے لحاظ سے فلاں شخصوں امر کو چاہتا ہے، اور اس مخصوص امر کا اضافہ شخص اکبر کا ہر حال ہو کر رہتا ہے اس کے اس اقتضاء کو نہ پورا کیا جائے ایسا نہیں ہوتا لیکن شخص اکبر کے ہر جز کے انفرادی اقتضاء کا سبب لحاظ کیا جاتا ہے تو اس وقت ظاہر ہے کہ یہی صورت پیش آئے گی کہ کب پڑے گا کہ فلاں جز چاہتا ہے ایسا ہے فلاں جز اس شخص اکبر ایسی چیز کو چاہتا ہے جو پڑے گا کہ فلاں جز کے اقتضاء کے بالکل منافی ہے یا یہ کہ ایک ہی بات کو فلاں جز تو چاہتا ہو کہ اس طرح ہوا اور دوسرا جز چاہتا ہے کہ اس کی نوعیت کچھ اور ہو، مگر فرد ہر دو کو



سخت گرم پانی جن آثار کو چاہتا ہے، اس میں اور سرد پانی کے اقتضائیں کتنی منافات پائی جاتی ہے، لیکن جب دونوں کو ملا دیا جائے تو اس وقت ایک ایسی کیفیت پیدا ہوگی جسے نہ تو خاص حرارت ہی کہہ سکتے ہیں، اور نہ خالص برودت اور ٹھنڈک سے اسکی تعبیر ہو سکتی ہے، ظاہر ہے کہ گرم اور سرد دونوں قسم کے پانی کے اقتضائے مطابق اس خاص کیفیت کا فیضان اس سرد گرم پانی سے بخود پیدا ہوتا ہے، پھر ہی اندیشی کے لحاظ سے گرم اور سرد پانی کی مقداروں میں جتنا تفاوت ہوگا، اسی لحاظ سے خالص ہونے والی کیفیت کا حال بھی مختلف ہونا چلا جائے گا، نیز گرم اور سرد ہونے میں بھی بیسیوں مدارج و مراتب پانی کے پیدا ہو سکتے ہیں، اور ان ہی کی وجہ سے گرمی و سردی کے مدارج کی کیفیت میں بھی، اور ایک کی تیزی کو دوسرے کی تیزی جو توڑتی ہے، اس باب میں بھی مختلف حالات رونما ہوں گے۔ اب اگر ان تمام حالات سے واقفیت حاصل کی جائے، یعنی دونوں پانیوں کی صحیح صحیح مقدار اور گرم و سرد ہونے میں ہر ایک کا جو درجہ ہو، اس کا بھی صحیح علم حاصل کیا جائے، تو بغیر کسی شک و تردد کے یہ فیصلہ کیا جاسکتا ہے، کہ ان دونوں قسم کے پانیوں کی آمیزش اس قسم کی کیفیت کے فیضان کی صلاحیت پیدا کرتی ہے، اور صحیح سلوات پر مبنی فیصلہ ایسا ہوگا، جو کبھی غلط نہیں ہو سکتا، ایسے اس خاص کیفیت کا فیضان جس کی صلاحیت ان دونوں پانیوں کی آمیزش سے پیدا ہوتی ہے، کبھی رک نہیں سکتا یہ نہیں ہو سکتا کہ صلاحیت تو پیدا ہو جائے اور کیفیت کا فیضان نہ ہو،

لیکن جن حالات پر مذکورہ بالا کیفیت کا فیضان ہوتا ہو، اگر سب کو پیش نظر نہ رکھا جائے، یعنی بعض چیزوں کا تو خیال کیا جائے، اور بعض سے لاپرواہی مانی جائے، مگر باوجود اس کے کسی خاص کیفیت کے فیضان کا دعویٰ کیا جائے، تو یہ بالکل ممکن ہے، کہ دعویٰ کے مطابق واقعہ کا ظہور نہ ہو، مثلاً گرم پانی کم ہے، اور سرد پانی زیادہ ہے، صرف اسی کو دیکھ لیا جائے، اور اس کے بعد فیصلہ کر دیا جائے کہ اس گرم پانی کو جو مقدار میں کم ہے، اس سرد پانی کے ساتھ اگر ملا دیا جائے گا، جو مقدار میں زیادہ ہے، تو اس آمیزش سے ایسی کیفیت پیدا ہوگی جو ٹھنڈک سے زیادہ قریب ہوگی، لیکن یہ بالکل ممکن ہے، کہ گرم پانی جس کی مقدار گوتھڑی ہو، مگر حرارت اس کی اتنی تیز ہو، کہ سرد پانی کی کمزور سردی اس کی شدت سے منسوب ہو کر غائب ہو جائے، خواہ اس کی مقدار زیادہ ہی کیوں نہ ہو، ایسی صورت میں یہ ہو سکتا ہے، کہ دونوں پانیوں کو ملائے کے بعد بھی ایسی کیفیت پیدا ہو، کہ پھرنے والوں کو محسوس ہو کہ گرم پانی کی حرارت اپنی اصلی حالت میں موجود رہے۔

(اسی مثال پر ہم اس قسم کی باتوں کو قیاس کر سکتے ہو، مثلاً مذہب میں) بیان کیا گیا ہے، کہ (چودہ

القضاء الا لادعاء (قضاء الہی کو کوئی چیز نہیں مانا سکتی مگر دعاء) میرے خیال میں اس کا مطلب یہ ہے کہ غیب میں کسی بات کی پیدائش کے جو اسباب منعقد ہو چکے تھے، دعاء ان اسباب کا مقابلہ کرتی ہے، واللہ اعلم بالصواب۔

در اصل کسی خاص عمل وغیرہ کی ہمیت کو غلط ہر کرنے کے لئے ایسا کہا جاتا ہے، ورتباً نہ ہوتا ہے کہ سلسلہ سباب میں بحیثیت سبب ہونے کے فلاں عمل بہت زیادہ قوت رکھتا ہے، اتنی قوت کہ دوسرے اسباب کا مقابلہ کرتا ہے۔

ذرات کل اتنی ہے، ورنہ اس میں بجز کسی کو شک ہو سکتا ہے، کہ عالم کا شخص اکبر اپنی مجموعی ہمیت کی زبان سے جس چیز کو چاہتا ہے، اس کا مقابلہ کوئی نہیں کر سکتا، ورنہ اس کی اس اجتماعی اقتدار کو کوئی رو کر سکتا ہے، کیونکہ جس سبب کے متعلق بھی یہ فرض کیا جائے گا کہ شخص اکبر کی اس اجتماعی اقتدار سے مزاحم ہو رہا ہے، وہ تو خود اس شخص اکبر کی مجموعی حیثیت کا جز ہی ہو گا، پس گویا واقعہ کی اصل صورت یہی ہوتی ہے کہ شخص اکبر کسی خاص جز کی زبان سے کسی خاص بات کو چاہتا ہے، اور دوسرے جز کی زبان سے دوسری بات اسی طرح مجموعی حیثیت سے کوئی تیسری بات کا وہ مقتضی ہوتا ہے، لہذا بالاتفصیلات کے بعد اب سمجھنا چاہیے کہ بزرگوں سے اس قسم کے قے جو نقل کئے جاتے ہیں، کہ لوح محفوظ میں انھوں نے ایسی بات لکھ دی جو پہلے سے اس میں لکھی نہ تھی، یا ایسا واقعہ جو مقدر ہو چکا تھا، اور قضاء و قدر میں اس کے وقوع کا فیصلہ ہو چکا تھا، اسی فیصلہ شدہ واقعہ کو انھوں نے واقع ہونے نہ دیا، تو گو سچی بات تو یہی ہے کہ اپنے کلام کے صحیح مطلب سے وہی حضرات واقف ہو سکتے ہیں، لیکن جہاں تک میں سمجھتا ہوں میرے نزدیک ان قصوں کا مطلب یہ ہے کہ جس مقام میں جو چیز معدوم تھی، اسی مقام میں اسی چیز کے وقوع کے غیبی اسباب کے مجموعہ کی تعبیر "لوح محفوظ" سے کی گئی ہے، ہوتا یہ ہے کہ بزرگان دین شخص اکبر کے ان تمام مقامات کا جائزہ لیتے ہیں، جہاں جہاں شے کے اسباب کا انعقاد ہوتا ہے، لیکن خود اپنے آپ پر اس وقت ان کی نظر نہیں ہوتی، ایسی صورت میں سباب کے اس مجموعہ میں کوئی ایسا سبب، ان کو نظر نہیں آتا، اس خاص شے کے وقوع کو چاہتا ہوا یا سارے اسباب ان کو اس شے کے وقوع کے مختلف اقتضار کے رکھنے والے نظر آتے ہیں، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں یہ بات کہ خود ان کی ذات بھی اس شے کے وقوع کا سبب بن سکتی ہے، ان کی نظروں سے یہ بات اوچھل ہو جائے یا جن امور کی وجہ سے ان میں دعاء کا میلان یا توجہ کی عکسوں کی پیدا ہونے سے ان کی ہمیت کسی چیز کی طرف متوجہ ہو جائے



ان امور پر ان کی نظر پڑے یا خطیرۃ القدس میں جو عنایت الہی پوشیدہ ہو اور وہی ان کی ہمتوں کے  
 بھارنے پر آمادہ ہو یا ان میں دعا کرنے کے میدان پیدا کر رہی ہو اور اس شے کے حصول کے شوق کو  
 ان میں بھڑکار رہی ہو اس عنایت کی طرف ان کی توجہ نہ ہو، اگر اسی صورتیں پیش آئیں تو یہ واقعہ  
 چنداں محل تعجب نہیں ہو سکتا، فکاہی حکایتوں میں ایک قصہ یہ جو بیان کیا جاتا ہے کہ باہم چند رفقاء  
 سفر پر آمادہ ہوئے، رات کو یہ بات طے ہوئی کہ اس سفر میں کتنے آدمی رہیں گے، ان کو گن لیا گیا،  
 لیکن جب صبح ہوئی اور چلنے سے پہلے مسافروں کی تعداد کا جائزہ لیا جائے لگا، تو کتنی میں ایک  
 آدمی کی کمی محسوس ہوئی اور اس کے بعد طے کر دیا گیا کہ ہم میں سے کسی کو چور یقیناً لے گیا، حالانکہ دفعہ  
 یہ تھا کہ ہر گننے والا دوسروں کو گنتے ہوئے خود اپنے آپ کو شمار نہیں کرتا تھا،

(شائد) کچھ اسی قسم کی کیفیت (عالم غیب کے اسباب کا جائزہ لیتے ہوئے ان بزرگوں  
 کو پیش آتی ہے، کہ سارے اسباب و شروط پر تو ان کی نظر پڑتی ہے، لیکن خود ان کو ان کی دعاؤں کو  
 ان کی ہمت کو، ان کی توجہ کو بھی اس چیز کے متعلق کس حد تک دخل ہے، یہی بات ان کی نگاہوں  
 سے مخفی رہ جاتی ہے۔

بہر حال ان بزرگوں کے کلام کا صحیح محمل یہ ہو سکتا ہے کہ کائنات میں پیدا ہونے والی چیزوں  
 خطیرۃ القدس کی آمادگیاں اور عرشِ تجلی میں جو آمادے پوشیدہ ہیں، ان موڑ پر وہیں ان بزرگوں کی  
 ہمتوں اور ان کی دعاؤں کی حیثیت رہی ہو جاتی ہے، جو نفوس عالیہ کو بحیثیت اسباب ہونے کے  
 ان ہی چیزوں میں دخل ہے، نفوس عالیہ سے مراد اشارہ نلکی نفوس کی طرف ہے، اور طائر اعلیٰ کے  
 علوم و مدارک ہیں، ہوشیاری کے ساتھ اس نکتے کو سمجھو، اور غفلت اختیار کرنے والوں میں شامل  
 نہ ہو جانا۔

## خاتمہ

تنبیہ: قدرت کا غف (گشت مباحث میں جس کا بحشرت ذکر آیا ہے)، اس کا کیا مطلب ہے؟  
 دیکھنے والوں نے جو کچھ بھی اس کے متعلق کہا ہے، اس کا مطالعہ تو علم کلام کی کتابوں میں کیجئے،  
 لیکن جہاں تک میری نارسا طبیعت اس لفظ کے معنی کی تحقیق میں پہنچی ہے، وہ یہ ہے کہ قدرت  
 کے لفظ سے جس صفت کی تعبیر کی جاتی ہے، میرے خیال میں اس صفت کی وحدت واقعی وحدت  
 نہیں ہے، بلکہ چند امور کو پیش نظر رکھ کر جو ایک اعتباری امر پیدا ہوتا ہے، اس کی تعبیر قدرت کے لفظ سے

رک کرتے ہیں،

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ بعض چیزیں دنیا میں ایسی پائی جاتی ہیں جن کا صدور بعض خاص قسم کی فاعلہ قوتوں سے نہیں ہو سکتا، اب خواہ اس کی وجہ یہ ہو کہ ان خاص فاعلہ قوتوں میں اس کی صلاحیت نہ ہو کہ ان چیزوں کا ان سے صدور ہو سکے مثلاً روشنی کا صدور کوئلے سے جو نہیں ہو سکتا یا جہری حقائق سے ان آثار کا صدور نہیں ہو سکتا، جن کا خاص کر کے حیات اور زندگی سے تعلق ہے، تو اس کی وجہ یہی ہے کہ ان فاعلہ قوتوں کی شان یہی نہیں ہے کہ ان سے ان امور کا صدور ہو سکے اور کبھی اس سے ان چیزوں کا صدور فاعلہ قوتوں سے نہیں ہو سکتا کہ صدور کے شرائط میں سے کوئی شرط وہاں سے عائب ہوئی ہے، مثلاً کسی ان پڑھ آدمی سے لکھنے کا کام بن نہیں پڑ سکتا، تو اس کی وجہ یہ نہیں ہے کہ ان پڑھ میں لکھنے کی صلاحیت نہیں ہوتی یہ کام اس کی شان کے لائق نہیں ہے بلکہ لکھنے کے کام سے جس قدر ضرورت ہے نیسے سیکھنا سکھانا ہی شرط غالب ہے اسی طرح اس ان آدمی سے اور بھی دوسرے کاروبار جن کا علم سے تعلق ہے، جو انجام نہیں پڑ سکتا تو وہی فقدان شرط اس کا سبب ہے۔

کبھی فاعلہ قوتوں سے کسی فعل کا صدور اس سے بھی نہیں ہوتا کہ ان فاعلہ قوتوں میں اس فعل کی طرح میلان نہیں پایا جاتا، خواہ اس کی وجہ یہ ہو کہ اس فعل کے منافی سے یا اس کے ذکر سے ہر تفصیل پہنچ سکتا ہے، اس سے وہ ناواقف ہو، یا پست ہمتی کی وجہ سے اعلیٰ کمالات کی طرف اس میں رجحان نہ پایا جاتا ہو یا جس فطری سلیقہ اور طبی ملکات کی ضرورت اس فعل کی انجام دہی کے لئے ہو، ان ہی میں دو محروم ہوں یا فعل صدور جن آلات و ساز و سامان پر توقف ہو ان سے نہ ہی دست اور خالی ہو، مثلاً آدمی جو لکھ نہیں سکتا تو اس کی وجہ وہی آلات پر دان سے ہی رہتی ہے، آلات میں سے کسی کو فاعلہ قوتوں میں آدمی چلنے کا کام ہی لے نہیں کر سکتا کہ اس کے آلات سے مازف ہوتے ہیں، اسی طرح بیمار آدمی یہ چل جو نہیں چل سکتا تو اسی وجہ سے کہ چلنے کے ذرائع کمزور ہو جاتے ہیں، یا کسی سے نفع اور رکاوٹ کی وجہ سے جن کا ازالہ اس کے بس میں نہ ہو، کام کرنے سے محذور ہو، پھر یہ رکاوٹ کبھی تو خور کرنے والے کی رہ میں ہوتی ہے، کبھی اس کا تعلق ان آلات سے ہوتا ہے جن سے وہ کام بیتا ہے، یہی یہ ہوا، ان چیزوں میں پائے جاتے ہیں جن پر کام کرنے والے کام کرتے ہیں، یعنی قابل میں یا قابل کی ذات، کی جن چیزوں سے تکمیل ہوتی ہو، مانع کا تعلق کبھی ان سے بھی ہوتا ہے، اس سے اس میں اس کام کے قبول کرنے کی سہولت سے صلاحیت ہی نہیں ہوتی، اور اس حد تک نہیں ہوتی کہ ازل بدل کر ہی نہ



اس صلاحیت کا پیدا کرنا ناممکن ہوتا ہے، اور اس کی پوشیدہ استعداد کو بروئے کار لانے کا امکان باقی نہیں رہتا۔

خلاصہ یہ ہے کہ کام کرنے والوں کے متعلق جو کہتے ہیں کہ فلاں کام سے وہ عاجز ہے، عاجز ہونے کا اس کے یہی مطلب ہوتا ہے، (جو بیان کیا گیا) یا اسی قسم کی دوسری باتیں، بہر حال کام سے یہ عاجزی درحقیقت ایک کوتاہی اور نقص ہے، اس کی بد مقابل صفت کمال ہے، پس کامل اسی کو کہتے ہیں، 'جز زندہ ہو، عالم ہو، حکیم ہو، ایسا حکیم اور ایسا دانشمند کچھ باتوں کو پہچانتا ہو، اور بری چیزوں کو ناپسند کرتا ہو، بہترین ملکات اور صلیقوں کا مالک ہو، اس کے سارے آلات درست اور صحیح و سالم ہو، مادہ میں ہر قسم کے تصرفات کر سکتا ہو، اس کی صلاحیتوں کو ادل بدل سکتا ہو، اور کادوٹوں کو دور کر سکتا ہو، اس تمہیدی گفتگو کے بعد) اب میں تم کو وہی بات یاد دلانا چاہتا ہوں جو پہلے بھی بتایا جا چکا ہے، کہ ممکن یعنی جس کا وجود اور عدم دونوں برابر ہو، اس وقت تک موجود نہیں ہو سکتا جب تک کہ وہ واجب نہ ہوئے (یعنی اس کے عدم کی ساری راہیں مسدود کر دی گئی ہوں) اب یہاں تم کو یہ بتانا چاہتا ہوں کہ ممکن میں وجوب کی کیفیت جو پیدا ہوتی ہے تو کبھی تو خود قائل کی ماہیت اور ذات سے یہ کیفیت وابستہ ہوتی ہے، وجوب کا سارا دار و مدار اسی پر ہوتا ہے، مثلاً ماہیتوں کے لازم کا یہی حال ہے، ظاہر ہے کہ لازم ماہیات کے متعلق فاعل کے اس قسم کے صفات یعنی اس کا موجود ہونا، اس کا حی و زندہ ہونا، عالم ہونا، گورا ہونا، وغیرہ قطعاً لغویں، بالفاظ دیگر ان لوازم کے ثبوت کے لئے کوئی ضرورت نہیں ہے، کہ اس وقت ان کا فاعل موجود ہو یا زندہ ہو یا عالم ہو یا گورا ہو۔

اور کبھی ممکن کا وجوب فاعل کی نفس ماہیت اور ذات کے ساتھ نہیں، بلکہ فاعل کے وجود کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، مثلاً جن لوازم کو لازم وجود کہتے ہیں، ان کا یہی حال ہے۔

اور کبھی وجوب ہی نہیں بلکہ یہ بات کہ فاعل فلاں نوعیت کے ساتھ موجود ہو، اس پر ممکن کا وجوب موقوف ہوتا ہے، مثلاً نباتی آثار کے لئے فاعل کا یعنی نباتی نفس یا نباتی صورت نوعیہ کا صرف موجود ہونا کافی نہیں ہے، بلکہ جن قوتوں سے نفس نباتی کام لیتا ہے، مثلاً غازیہ وغیرہ قوتیں جب اس کے ساتھ ہوتی ہیں، تب نباتی آثار اس سے ظاہر ہوتے ہیں، اسی طرح ممکن کے وجوب کا مدار

مثلاً چادر کے عدم کی ماہیت کو جفت ہونے کی صفت سے جو تعلق ہے، مثلاً سیاہ ہونا کو تے کی لازمی صفت ہے، مگر اسی وقت جب وہ حادث میں موجود ہو، درہ سفید رنگ کے کو تے کا تصور آدمی کر سکتا ہے، بخلاف چادر کے کہ غایت میں ہونا آدمی میں، صفت ہونے کی صفت اس کو لازم ہے ۱۱

کبھی اس پر بھی ہوتا ہے کہ فاعل میں علم کی صفت پائی جائے مثلاً قلبی حالات جیسے خوشی، مسرت، ڈر، خوف، غصہ، ارادہ وغیرہ کا ظہور ایسی چیزیں ہیں جو علم سے خالی ہونا ممکن ہے یوں ہی کبھی بعض دوسرے حالات سے ممکن کا وجوب وابستہ ہوتا ہے مثلاً چہرے کی سرخی جو غصہ کے وقت پیدا ہوتی ہے یا زردی جو خوف اور ڈر کے وقت چہرے پر چھا جاتی ہے یا ارادی افعال جن کا ارادے سے تعلق ہے یہ ایسے ممکنات ہیں جن کا وجوب ان ہی حالات کے ساتھ وابستہ ہے لہذا غصہ، ڈر وغیرہ کی کیفیت جب کوئی پریشانی ہوتی ہے تب اس کے چہرے پر مثلاً سرخی، زردی وغیرہ کے حالات نمایاں ہوتے ہیں پس اس میں کہنا چاہتا ہوں کہ قدرت کے لفظ سے جس چیز کی تبصیر کی جاتی ہے وہ وہ دو باتیں ہیں، یعنی فاعل کا کامل ہونا اور فعل کا ارادہ کے ساتھ وابستہ ہونا پھر کسی کام سے عاجز ہونا یعنی عجز اس کا مد مقابل جیسے کمال ہے اسی طرح فعل کا ارادہ کے ساتھ وابستہ ہونا اس کی مد مقابل صفت وہ کیفیت ہے جسے اضطرار اور بے بسی کہتے ہیں

اور اب سمجھنا چاہئے کہ مقدر (یعنی قدرت) کا جس چیز سے تعلق ہوتا ہے یا جو چیز پر قدرت داخل ہوتی ہے اس کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ اس کے دونوں پہلو (عدم اور وجود) سے قادر کو وہی تعلق رہتا ہے بجائے خود یہ بھی درست ہے اور قادر سے صادر ہونے والے افعال میں وجوب کا رنگ چوڑھ پیا ہو جاتا ہے اس لئے قادر کے افعال کو ایجابی افعال قرار دینا بھی صحیح ہے دونوں میں کسی قسم کی کوئی منافات نہیں ہے کیونکہ اس وقت آدمی کا ذہن ارادہ سے قطع نظر کر کے فاعل اور اس کے فعل کے عیناتی مبادی ہی کو پیش نظر رکھتا ہے اور یہ اسی قسم کی بات ہے جو منطقیوں میں شہور ہے یعنی کہتے ہیں کہ دوام ضرورت سے عام ہے قضیہ مطلقہ عامہ کے متعلق کہتے ہیں کہ قضیہ منتشرہ سے وہ عام ہے حالانکہ ہر وہ ممکن جو موجود ہوگا خواہ اس کا وجود درحالیٰ ہو یا کسی خاص وقت سے تعلق رکھتا ہو ظاہر ہے کہ اس کی علت تو ہمیشہ موجب ہی ہوگی (یعنی عدم کی راہوں کو بند کر کے وجود کے پہلو کو ترجیح دے گی) کھلی ہوئی بات ہے کہ اس علت کے ساتھ ساتھ جب اس ممکن کے وجود کو موجد جائے گا تو اس وقت تاخیر ہے کہ اس ممکن کے عدم کے متعلق بھی کہا جائے کہ اس کا عدم منوط اور مشتمل ہے ہر حال ایسی چیز جو موجود ہو چکی ہو اس کے متعلق جو یہ کہا جاتا ہے کہ اس کا عدم ہوتا جائز ہے یہ حکم درحقیقت اس ممکن وجود کی علت سے قطع نظر کرنے کی وجہ سے نکالیا جاتا ہے۔



(دوسرا حال صفت قدرت کے متعلق جو بیہر خیال تیار ہے، باقی علم کلام داؤں میں اس صفت قدرت کے متعلق یہ بات عام طور سے جو مشہور ہے، کہ دو پہلو جو واقع میں باہم مساوی اور برابر برابر ہوں ان میں سے کوئی ایک پہلو بغیر ایجاب اور رجحانی کیفیت کے جس صفت سے صادر ہو، اسی صفت کو قدرت کہتے ہیں، اور بغیر ایجاب اور رجحانی کیفیت کے الفاظ کا مطلب یہ ہے، کہ خود قدرت کی صفت ان دو پہلوں میں سے کسی ایک پہلو کو دوسرے پہلو پر ترجیح نہیں دھا کرتی، قدرت کی اس مشہور کتابی تعریف میں علاوہ اس لفظ کے جس کا ذکر پہلے بھی گذرا ہے، یعنی وجہ کا رنگ جب تک پیدا نہ ہوگا ممکن کا صدور ہو ہی نہیں سکتا، یہاں میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ یہ جو کچھ بھی کہا گیا، تنگی کی صورت صطلاح ہے، یعنی قدرت کے لفظ کی یہ تشریح ان تنگیوں کی ایک خود ساختہ تشریح ہے، کھلی ہوئی بات ہے، کہ شرعی الفاظ جو درحقیقت خالص عرب کی زبان کے محاوروں کے مطابق استعمال کئے گئے ہیں، ان الفاظ کو تنگیوں کی ان خود ساختہ اصطلاحوں پر منطبق کرنا قطعاً غیر ضروری ہے، آخر میں پوچھتا ہوں کہ آدمی جس کے ارادی افعال ظاہر ہے کہ اغراض ہی کو پیش نظر رکھ کر کئے جاتے ہیں یعنی مقصد بالآخر ہوتے ہیں، لیکن کیا یہ واقعہ نہیں ہے کہ اہل زبان ہی آدمی کو قادر بھی کہتے ہیں، کہ زکرم اس کا تو کسی مرتے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ آدمی سے قطعاً بعض افعال ان ہی اسباب و باعث کی بنا پر صادر ہوتے ہیں، جو ان افعال کے وجود کو اس کے عدم پر وجدان اور اندرونی مدد لئے کی بنیاد پر عطا کرتے ہیں، خصوصاً خورد و نوش ہم بستی وغیرہ جیسے افعال کا حال ہے۔

میں نہیں جانتا کہ دنیا میں ایسا کون عقل مند ہوگا جو یہ دعویٰ کرے کہ ایسا آدمی جسے کسی خوب صورت حسینہ جمیل ماہ بیکر عورت کے ساتھ تنہائی کا موقع ملا ہو، اور مردوں پر جو کیفیت مشفق (صحبت خواہی) کی ایسے حالات میں مسلط ہو جاتی ہے وہ اس پر مسلط ہو چکی ہو، روئنگے اس کے کھڑے ہو چکے ہوں گردن کی شہ رگیں پھول چکی ہوں اور اس طرح اس کیفیت کا تسلط اس پر ہو چکا ہو کہ گویا سر سے پاؤں تک اسی بالکل وہ ڈوب چکا ہو، بدن کے ہر حصہ پر یہ کیفیت ماری ہو و طاری ہو چکی ہو، یا کسی لطیف روح کی طرح اس کے شرائین اور رگوں کے اندر بھی کیفیت دوڑ رہی ہو، پوچھنا یہی ہے کہ ایسے آدمی کے متعلق یہ دعویٰ کہ اس عورت کے ساتھ ہم بستی کا وجود اور عدم اس شخص کے لئے برابر ہے، کیا کسی حیثیت سے ہی صحیح ہو سکتا ہے، مگر اہل زبان کو دیکھا جاتا ہے کہ ہم بستی یا فعل اس قسم کے آدمی سے جب مراد ہوتا ہے تو اس کے متعلق یہ کہنے سے قطعاً

نہیں سمجھتے کہ اس کے ارادے اور اس کی قدرت سے یہ فعل صادر ہوا ہے۔

پس ساری بحث کا خلاصہ یہی ہے کہ ہر حق تعالیٰ کا جی در زندہ ہونا، عالم ہونا، تمام حقائق اور کائنات کے سارے اصول کو محیط ہونا اور یہ کہ ہر حقیقت، در ہر نظر میں وہی چھپا ہوا سما یا ہوا ہے، اسی کے ساتھ اپنی بلی غظم کی رو سے اجمالی عنایت (ہر چیز کے ساتھ) اس کی جواستہ ہے، اس کی اس اجمالی عنایت کا یہ حال کہ کسی قسم کا تعین و تشخص ہر اس سے اس میں ابا اور انکار نہیں پایا جاتا، اور کائنات کا وہی شخص اگر کسی قسم کی بھی استعداد و صلاحیت ہو، سب کو قبول کرنے کے لئے تیار رہتا ہے، اسی شخص اگر کافر دینے بدلنے والا اور اس میں انقلاب و تغیر پیدا کرنے والا بھی لاہوت ہی ہے، اسی طرح عرش اعظم پر وہ تجلی فرماتا ہے، یعنی اس تجلی کے ساتھ جلوہ فرما ہے جس میں سارے ارادے انعقاد پذیر ہوتے ہیں، ہر چیز جتنی تاثیر عمل کا منبغ و سرچشمہ بھی ہے، یعنی کائنات میں پیدا ہونے والی چیزوں میں کوئی ایسی چیز نہیں ہے، اور فیض جمالی تشخص و تعین کا رنگ جن جن شکلوں میں اختیار کرتا ہے، ان میں بھی ہر ایک کا وجود ان ہی ارادوں کے ساتھ وابستہ ہے، جو اس عرش تجلی سے ابھرتے جاتے ہیں، پس سب لاہوت کا یہی حال ہے، تو ایسی صورت میں اس کا قادر ہونا یہ کوئی مجازی نہیں بلکہ حقیقی ہوتا ہے، در لفظ کو اس کے حقیقی معنی میں استعمال کیا گیا ہے، اگرچہ عرش اعظم والی قبی میں جوار دے ابھرتے رہتے ہیں، ان کے مبادی ایجابی ہیں یہ مقام بہت زیادہ فکر و تامل کا محتاج ہے، کیونکہ یہ غرض کی جگہ ہے۔

تنبیہ: پوچھنے والا اگر یہ پوچھے کہ حق تعالیٰ کو تم فاعل بالارادہ سمجھتے ہو، یا فاعل بالایجاب، تو جواب میں ہم کہیں گے کہ ممکنات کے تو حق تعالیٰ فاعل بالارادہ ہیں، لیکن خود یہ ارادہ ایجابی مبادی کا تابع ہے، یہ اسی قسم کی بات ہے، جیسے مشہور شاعر کہتے ہیں کہ ممکنات کا مبدی 'قرب' کو ارادہ ہے، اور بعید مبدی ان ہی ممکنات کا ایجاب ہے۔

اسی مقصد کی دوسری تعبیر یہ بھی ہو سکتی ہے کہ افعال میں تو خدا مختار ہے، لیکن خود اختیار سے اس کا ایجابی تعلق ہے، یعنی اختیار کا وہ موجب ہے، ایک تعبیر اس کی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ مقدور دینے جو چیزیں حق تعالیٰ کے زیر اقتدار ہیں، ان کے دو پہلو ہیں، کسی ایک پہلو کو ارادے سے ترجیح عطا فرماتا ہے، لیکن ترجیح کے ارادہ کا وہ موجب ہے۔

اسی طرح آدمی کے متعلق بھی اگر پوچھا جائے کہ وہ فاعل بالارادہ ہے، یا فاعل بالاضطرار ہے، تو جواب یہ دیا جائے گا کہ اپنے افعال کا وہ ارادہ کرتا ہے، لیکن ذرا دیکھیں وہ مضطرب ہے،



یہ بات وہی ہے جسے پہلے بھی کہی گئی ہے۔

تفسیر: اس قسم کے اقوال میں آدمی کا فلاں فعل طبعی ہے یا فلاں فعل ارادی ہے یا یہ کہ فلاں ممکن  
 شے اس دوسری ممکن شے کا سبب ہے، ان کا مطلب اور باب تحقیق کے نزدیک یہ ہے کہ  
 استعداد بخشی (اعداد) یا شرط ہونے کے لحاظ سے طبیعت یا ارادہ کو ان افعال میں دخل ہے یا  
 مطلب قطعاً ان کا نہیں ہے کہ حق تعالیٰ میں اور پس پیدا ہونے والی شے میں یہ چیزیں شامل  
 ہو جاتی ہیں، یعنی واقعہ کی شکل یہ نہیں ہے کہ خدا کو اس ممکن کا فاعل ہے اور ممکن دوسرے ممکن کا  
 فاعل بن جاتا ہے، یہ سمجھنا قطعاً واقعہ کے خلاف ہے، (اس قسم کے دعوے کا مطلب تو یہ ہوگا کہ  
 گویا اس کو جائز قرار دیا جاتا ہے کہ بلا وجود کے کوئی چیز موجود ہو جائے یا بغیر نور کے کوئی چیز منور ہو جائے  
 یا عرض جوہر کے بغیر پایا جائے، واقعہ یہ ہے کہ کسی قسم کی کوئی چیز ہو، خواہ وہ عرض ہی کیوں نہ ہو جیسے  
 افعال اور ارادہ وغیرہ ان اشیاء میں شمار ہوتے ہیں جنہیں عرض سمجھنا چاہیے، یا اعتباری شے ہو  
 مثلاً ارادہ اور قدرت کے تعلق کی جو ذمیت ہے، ان میں سے کسی چیز کو بھی حق تعالیٰ کے سوا کسی  
 دوسرے کی طرف بائیں طور منسوب کرنا کہ یہ چیزیں خدا میں، جن سے اس کا سببی تعلق ہے، ان چیزوں  
 میں ان کی حیثیت حجاب یا حائل کے ہے، یہ عقل کے ساتھ بھی زبردستی ہے، اور نقل کے ساتھ بھی  
 عقل کے ساتھ زبردستی تو یہ اس لئے ہے کہ اس کا مطلب گویا یہ ہو کہ شے وجود کے بغیر بھی موجود ہو سکتی  
 ہے، کیونکہ قاطع برائین اور ناقابل تردید دلائل سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ حقیقی وجود صرف  
 حق تعالیٰ کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور بذات خود وہی وجود واجب بھی ہے، اسی طرح ممکن ہے  
 موجود ہونے کا مطلب صرف اس قدر ہے کہ وجود حقیقی سے ایک خاص قسم کی نسبت اس کو حاصل  
 ہو جاتی ہے جس کا حاصل یہی ہے کہ ہر وہ چیز جو موجود ہے اس کا وہ وجود جسے وجود مابہ الوجودیت  
 کہتے ہیں، یعنی شے کے موجود ہونے کا دار و مدار جس وجود پر ہے، وہ صرف واجب تعالیٰ کی ذات  
 ہے۔

آخر یہ بات کیا قابل تصور ہو سکتی ہے کہ وجود میں اور جو چیز اسی وجود کے ساتھ موجود ہے، دونوں  
 کے بیچ میں کوئی تیسری چیز حائل ہے۔

باقی میں نے جو کہا کہ نقل کے ساتھ بھی یہ زبردستی ہے، تو ظاہر ہے کہ سارے انبیاء علیہم السلام  
 والصلوات جن مسئلہ پر اتفاق ہے، اور جس پر ان کا اجماع قائم ہے یہ دعویٰ اس کے قطعاً  
 مخالف ہے حضرات، انبیاء علیہم السلام سے یہ تو اتنے بات منقول ہے کہ سارے اس کی انتہا

وہ حق تعالیٰ ہی کی ذات پر فرماتے تھے جیسا کہ تفسر آئی آیات :

واللہ خلقکم وما تعملون  
اور خدا نے پیدا کیا تم کو اور جو کام تم کرتے ہو اس کو بھی  
اسی نے پیدا کیا ہے

وما یشاء اللہ  
اور نہیں چاہتے ہو تم لوگ عجز کہ خدا چاہے

اس سے اس کی تائید ہوتی ہے

پروردگار تو نے جو کچھ نازل فرمایا میں نے اسے مان

لیا، تیسرے رسول کی پیروی میں نے اختیار کی

پس لکھ لیجئے مجھے شہادت ادا کرنے والوں میں

ہم ایمان لائے ہیں کہ

لا نطاع الا باذنک ولا تقضی الا

بعلمک ولو شئت لجمعتم علی الھدی

والکنک حکیم عظیم

نہیں اطاعت کی جاتی ہے، مگر صرف میرے حکم سے

اور نافرمانی نہیں کی جاتی مگر میرے علم سے اور اگر تو

چاہتا تو کٹھا کر دیتا ان کو ہدایت پر لیکن تیری ذات

حکمت والی ہے اور تو علم والا ہے۔





# اشراقیہام

کمالات کے لحاظ سے نفس (یعنی روح انسانی)  
کے جو مدارج و مراتب پیدا ہوتے ہیں ان ہی پر اجمالی  
نظر اس اشارہ میں ڈالی جائے گی،

## عبقہ (۱)

### روح کا لفظ کس حقیقت کی تعبیر ہے؟

فیض اجمالی یہ پہلی چیز ہے (کائنات) کا شخص اکبر حاصل کرتا ہے یہ ارواح کا عالم ہے شہادتی  
امور (یعنی محسوسات) کا وجود یہی عالم ارواح ہے، مادہ اور مادی آلاتوں سے ارواح کا یہ عالم  
مقدس اور پاک ہے، مادی آلاتوں سے پاک ہونے کا مطلب یہ ہے کہ عالم شہادت میں موجود  
ہونے سے پہلے اس قسم کی چیزیں مثلاً رنگ، شکل یا کسی خاص سمت و جہت میں محدود و مقید ہونا  
یا کسی اشارہ کو قبول کرنا ان سے ارواح کا یہ عالم منزہ و پاک ہے، وقوع پذیر ہونے سے پہلے  
ارادی فعل کی عقلی صورت کی جو نوعیت ہوتی ہے یعنی ادراکی قوتوں مثلاً دہم و خیال، کے صدور میں  
نے سے پہلے آدمی کے نفس نامحکمہ میں فعل ارادی عقلی صورت جس رنگ میں رہتی ہے، کچھ ہی حال گویا  
عالم ارواح کے موجودات کا ہے۔

(مذکورہ بالا تمثیل سے یہ نہ سمجھنا چاہئے کہ ارواح کے اس عالم کو خارجی موجودات کے دائرے  
سے نکال کر اس کو ذہنی موجودات میں شامل کر رہا ہوں، میرے کلام کا یہ غلط مطلب ہوگا اور اسی  
غلط بنیاد پر نتیجہ پیدا کر لینا کہ میں روحانی موجودات کو خالص عقلی اور ذہنی موجودات سمجھتا ہوں یہ بھی

۱۔ یہ سارے محسوسات جو موجود نظر آتے ہیں ان کا وجود عالم ارواح کی ہستیوں کے ذریعہ سے ۱۲ مترہم  
میں ہے انکی تکرار کر تین میں کیا جاسکتا کہ وہ یہاں موجود ہیں یا وہاں ۱۲

## قطعا گمراہ کن دہسم ہوگا۔

بلکہ محض اتنی بات یعنی ارواح کا عالم مادہ سے جرباک ہے، اسی کو مذکورہ بابا تشبیہ سے ذہن نشین کرانا چاہتا ہوں، سمجھنے والوں کو اس عالم کی چیزوں کی غیر ادویت کا اندازہ ارادی افعال کی عقلی و عقلی صورتوں سے ہو سکتا ہے، دیکھنے جیسے خیال و دہم کے حدود میں داخل ہونے سے پہلے کسی قسم کے مادی خصوصیات کا انتساب ارادی افعال کی عقلی صورتوں کی طرت نہیں ہو سکتا یہی حال عالم ارواح کے موجودات کا ہے۔

بہر حال واقعہ یہ ہے کہ روحانی موجودات خارجی موجودات ہیں، جیسے ہمارے ذہنی اور عقلی اعتبار کا تابع ان کا موجود نہیں ہے، بلکہ خارج از ذہن جیسے حجر و شجر و غیرہ خارجی موجودات موجود ہیں، اسی طرح عالم ارواح کے موجودات بھی خارج ہی میں موجود ہیں (مبدا فیاض ہے ان کی پیدائش، پیدائش کے مقدس قانون کے تحت ہوئی ہے، پھر جب وہ عالم شہادت کے موجودات کا قالب اختیار کرتے ہیں، تو روحانی وجود اور شہادی وجود باہم ایک دوسرے کے ساتھ اسی طرح بغل گیر ہوتے ہیں، جیسے صورت اور مادہ ایک دوسرے کو اپنے بغل میں لئے ہوئے ہیں، روحانی وجود اور شہادی وجود میں ایک قسم کا اتحادی رشتہ قائم ہو جاتا ہے، جیسے ایک دوسرے میں گسل مل جاتے ہیں، مگر بایں طور کہ ہر ایک کے خصوصی احکام و آثار اپنا حال پر باقی رہتے ہیں دوسرے کے احکام اور آثار سے خلط ملط نہیں ہو جاتے، بلکہ ہر ایک کے احکام و آثار دوسرے کے احکام و آثار سے ممتاز ہوتے ہیں، جس کا مطلب یہی ہے کہ شہادی وجود، اور روحانی وجود اگرچہ باہم ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہوتے ہیں، لیکن اس متحد وجود کے کچھ احکام ایسے ہوتے ہیں جو شہادی وجود ہونے کی وجہ سے اس کو ثابت ہوتے ہیں، اور روحانی وجود کی جہت سے دوسری قسم کے احکام اسی کی طرف منسوب ہوتے ہیں، دونوں وجودوں میں اس اتحید کے باوجود احکام کے اس اختیار کو اگر سمجھنا چاہتے ہو، تو مندرجہ ذیل مثال کی روشنی میں اس کو سمجھو، کون نہیں جانتا کہ لغات اور زبانوں کے بنانے والوں نے مشتق الفاظ مثلاً افعال (ماضی مضارع) اور اسما (اسم فاعل اسم مفعول وغیرہ) کے کچھ اذان بنادیئے ہیں، لیکن یہ اذان جو بنائے جاتے ہیں، ظاہر سے کہ ان کے قالب کی نوعیت شخصی نہیں، بلکہ نوعی ہوتی ہے، یعنی خاص خاص الفاظ کے موثر (مثلاً صر

لئے بننے چیز سے چیزیں عام شہادت میں جس طرح پیدا ہوئی ہیں، ان کی پیدائش کی شکل نہیں ہے، بلکہ ان میں ہر شے برہہ لاست خالق سے صادر ہوتی ہے، پیدائش اور صدور کے اسی طریقہ کو پیدائش اور صدور کا متحد طریقہ کہتے ہیں،



نصر وغیرہ) سے ان کا شخصی تعلق نہیں ہوتا بلکہ ایک طرح کا سانچہ یا قالب بنا دیا جاتا ہے، اور کہہ دیا جاتا ہے، کہ اس قالب اور سانچے پر جو الفاظ ڈھلیں گے، ان کے یہ معانی ہوں گے (مثلاً فاعل کے وزن پر جو لفظ ہوگا، وہ فعل کے کرنے والے کو بتائے گا) اور بنانے والوں نے ان معانی کے ادا کرنے کے لئے ان اوزان کو جو بنیاد ہے، موطا ہر ہے، کہ یہ مجازی نہیں، بلکہ حقیقی وضع ہے، (یعنی جو معانی ان اوزان کی صورت میں الفاظ سے سمجھے جاتے ہیں، یہ مجازی نہیں بلکہ حقیقی معانی ہوتے ہیں) اب دیکھو کوئی خاص لفظ مثلاً ضرب کا لفظ اس سے کوئی مشتق لفظ بنایا جائے تو فوراً ان ہی مقررہ اوزان میں سے کوئی وزن بغیر گیر ہو کر اس کے ساتھ متحد ہو جاتا ہے، مثلاً ضارب کا لفظ بن جاتا ہے جس کے ساتھ اس فاعل کا مقررہ وزن متحد ہو گیا ہے، مگر ضرب کے مادہ سے ضارب کا جو لفظ بنایا ہے، اور فاعل کا جو نوعی وزن ہے، دونوں کے خصوصی احکام اپنے اختلافی کیفیتوں کے ساتھ اب بھی موجود ہیں، مطلب یہ ہے کہ اسی "ضارب" کے لفظ پر یہ دونوں باتیں صادق آتی ہیں، یعنی یہ بھی کہ ضا آ ر ب سے وہ مرکب ہے، اور یہ بھی کہ فاعل کے وزن پر وہ ہے، لیکن ظاہر ہے، کہ بائیں حیثیت کہ وہ ض ر ب خاص مروف کا ایک مرکب ہے، اس کے خاص احکام ہیں، یعنی ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے، جس میں مار پیٹ کی کیفیت پائی جاتی ہے، نیز یہ بات کہ ضرب کے ماضی یا مضرب کے فعل، ضارب سے اس کو خصوصی تعلق ہے، اسی طرح فن تجوید کے قوانین کے لحاظ سے وہ اپنے خاص خاص احکام رکھتا ہے، یعنی کن کن مخارج کو ان کے حروف کو ادا ہونا چاہیے یوں ہی یہ بات کہ قاتل یا سامع وغیرہ الفاظ میں اور ضارب کے لفظ میں انتہائی بغیرت کا تعلق ہے، کیونکہ دونوں میں کوئی حرف مشترک نہیں ہے، لیکن اسی ضارب کے لفظ کو اس حیثیت سے تصور کرو، کہ وہ (فاعل کے وزن پر ہے) ظاہر ہے، کہ اس لحاظ سے بیسیوں احکام اس کو ثابت ہیں جو پہلی حیثیت سے ثابت نہیں ہو سکتے تھے، مثلاً ضارب کا لفظ ایسے معنی پر دلالت کرتا ہے، جو قاتل اور سامع کے معنی سے مناسب رکھا ہے، بلکہ علاوہ معنی کے دونوں کی لفظی ہم شکل، بلکہ صرف قاتل اور سامع وغیرہ ہی نہیں بلکہ اسم فاعل کی دوسری شکلیں مثلاً مستنصر یا مدحرج کے معنی میں، اور ضارب کے معنی میں اس لحاظ سے مناسب پائی جاتی ہے، پھر عروض اور تقطیع کے قوانین و قواعد کی رو سے ضارب و قاتل و سامع کے الفاظ میں جو ہم رنگی کی کیفیت پائی جاتی ہے، یا یہ حکم کہ اضرب (بہ صیغہ امر) کے لفظ سے ضارب کے لفظ کو کوئی تعلق نہیں ہے، بلکہ دونوں میں انتہائی بغیرت پائی جاتی ہے، کیونکہ ضارب تو اسم ہے، اور اضرب (امر کا صیغہ) فعل ہے، پس

دیکھ رہے ہو کہ ایک ہی لفظ 'ضارب' کا ہے جس سے اسم فاعل کا مقررہ ذی ذن فاعل کا متحد ہو گیا ہے لیکن باوجود اس اتحاد دونوں کے احکام بجائے خود ایک دوسرے ممتاز ہیں۔ یا دوسری مثال اس کی یہ بھی ہو سکتی ہے کہ موسیقی کا ایک ماہر دل میں خاص خاص موزوں اور متناسب راگوں اور گتوں کا خیال جاتا ہے اور ان کو کسی خاص نام سے موسوم کر دیتا ہے (مثلاً رادرا ٹھری وغیرہ) ظاہر ہے کہ ان میں ہر رنگ اور ہر گانا اپنے کچھ خاص احکام و آثار رکھتا ہے جنہیں فن کے ماہرین جانتے ہیں فرض کرو کہ یہی کسی قصیدے یا غزل کو اسی سوچے ہوئے طرز پر جب گانے لگے گا تو ہر ایک دوسرے کے ساتھ متحد ہو جائے گا (یعنی قصیدہ اور غزل جس راگ سے اس کو گانا چاہتا تھا دونوں میں ایک خاص قسم کا اتحاد پیدا ہو جائے گا لیکن ظاہر ہے کہ قصیدہ کے لئے اس کے جوہر ذات کے لحاظ سے کس وقت بھی خاص خاص احکام ہوں گے مثلاً خاص خاص مصافی پر ان الفاظ کی دلالت جو قصیدے میں شامل کئے گئے ہوں گے نیز بلاغت و فصاحت کے لحاظ سے خاص مرتبہ پر اس کا ہونا خاص بحر خاص وزن خاص ردیف و قافیہ وغیرہ کا اس میں ہونا جن بحر و قافیوں کو ان سے مناسب ہوگی ان سے اس کا مناسب ہونا اور یہ اس قصیدے کے ایسے احکام ہیں جو اس وقت بھی اس کے ساتھ رہیں گے جب گانے والا اسی قصیدے کو دوسرے راگ میں گائے اسی طرح اس خاص لے و لحن میں قصیدہ جو گایا گیا ہے اس کے لحاظ سے بھی کچھ خاص احکام میں کو ثابت ہوں گے یعنی جن جن خصوصیتوں کو یا جن آتنا کو اس خاص لے کی طرف ارباب فن منسوب کرتے ہیں اور فن موسیقی کے لحاظ سے یہ گایا ہوا قصیدہ اس خاص لحن کے مقررہ اصول پر کس حد تک منطبق ہے دہر حال احکام کی ان دونوں مدوں میں جو فرق ہے اس کا اندازہ اس سے بھی ہو سکتا ہے کہ بلخ سے بلخ قصیدوں کو بعض دفعہ گانے والے کچھ اس طرح بگاڑ کر گاتے ہیں کہ موسیقی کے ماہرین پر گویا ظلم ہو جاتا ہے لیکن بلاغت و فصاحت کے اسرار و موزوں سے جو واقف ہیں ان کی نگاہوں میں یہی بگڑے ہوئے گانے کی شکل میں گایا ہوا قصیدہ اپنی ایک خاص شان رکھتا ہے یوں ہی بعض دفعہ قصیدہ کو قصیدہ نہ کہ کبھی گانے والے اس طرح گادیتے ہیں کہ موسیقی کے ماہرین بھڑک اٹھتے ہیں لیکن شعر و شاعری سے تعلق رکھنے والے حضرات کانوں میں انگلیاں ڈالتے ہیں۔

اور ان مثالوں سے بھی زیادہ واضح تر مثال اگر مطلوب ہو تو حکومت اور اس کے مختلف مقررہ مناصب پر فائز و دررات سطح و درجات نوج نیز قضا و قاضی وغیرہ عہدوں کو بادشاہ مقرر



کرتا ہے یہاں تک کہ ہر دفتر میں کتنے کاتب و نوستندہ عملہ فہم رہیں گے، اسی طرح ہر فرج اور اس کے ہر دستہ میں کتنے سوار کتنے پیادے ہوں گے، یہ طے کرنے سے پہلے کہ ان عہدوں اور جائیدادوں پر کن کن اشخاص کا تقرر ہوگا، یہ سارے مناصب و مرتبہ عہدے اور جائیدادیں سب طے کر لی جاتی ہیں، گویا یوں سمجھنا چاہئے کہ پوری مملکت کی تعمیر اپنے تمام عناصر اور اجزاء کے ساتھ بادشاہ اس طریقہ سے مکمل کر لیتا ہے، ہماری موجودہ اصطلاح (یعنی دلی کی مغل حکومت میں) ان عہدوں اور جائیدادوں کو آسامی کہتے ہیں، اور یہ سارے عہدے کل جائیدادیں بادشاہ کے قیام کیساتھ ہمیشہ قائم و دائم رہتی ہیں ان عہدوں اور جائیدادوں کے متعلق بائیں حیثیت اشخاص کا سوال قطعاً لغو رہتا ہے حکومت کے احکام کی بنیاد ان ہی عہدوں اور جائیدادوں پر مبنی ہوتے ہیں، نہ کہ اشخاص پر۔

میں نے ایک مثال پیش کی ہے، (عالم شہادت سے پہلے عام ارواح کے وجود کی کیفیت کا کچھ نہ کچھ اندازہ تم کو اس مثال سے ہو سکتا ہے) چاہئے کہ نظائر کی روشنی میں جو اصل مقصود ہے، اس تک پہنچنے کی تم کو شش کرو گے۔

بہر حال شہادیات و محسوسات کے اس وجود کو جو مادہ اور مادی آلاتوں سے مقدس اور پاک ہے، صوفیہ "ارواح" کہتے ہیں، اور افضل المحققین نے اس کا نام "اعیان" رکھا ہے، کبھی کبھی روح ملکوتی سے بھی اسی وجود کی تعبیر افضل المحققین نے کی ہے۔

## عقبہ (۲)

نفس ناطقہ کی تحقیق میں اہل عقل کے ہمگزینوں نے طول طویل بحثوں کی شکل اختیار کر لی ہے تاہم ان میں جو واقعی محققین ہیں، ان کا خیال یہ ہے کہ نفس ناطقہ ایک جوہر ہے، اور بدن سے تدبیر و تصرف، تربیت و پرداخت کا تعلق کتنا ہے، دلائل اور براہین اس سلسلہ میں جو قائم کئے گئے ہیں ان کا مطالعہ جن لوگوں نے کیا ہے، وہ سمجھ سکتے ہیں کہ نفس ناطقہ کا جوہر ہونا، ایک ایسی حقیقت ہے،

لے الیدور الیہ الخ اور غیر الکثیر نامی کتابوں میں شاہ ولی اللہ (افضل المحققین) نے یہی تعبیر اختیار کی ہے،  
تعمیلاً للمعات نامی کتاب کی اصطلاح ہے ۱۲

جس کا انکار نہیں کیا جاسکتا چونکہ لوگوں سے دعویٰ کیا ہے کہ وہ جوہر نہیں بلکہ عرض ہے یہ دعویٰ تو اس قابل نہیں ہے کہ اس کے سننے میں بے کار وقت ضائع کیا جائے۔

باقی یہ مسئلہ کہ بدن سے نفس ناطقہ کا جو تعلق ہے اس کی نوعیت کیا ہے؟ اس کے جواب میں بڑی لمبی چوڑی باتیں کی گئی ہیں کہنے والوں میں بعض کہتے ہیں کہ بذات خود نفس ناطقہ مادہ سے مجرود اور پاک ہے اور بدن سے اس کے تعلق کی نوعیت وہی ہے جو عاشق کو معشوق سے یا معنی کا تعلق لفظ سے ہوتا ہے یعنی ایسی دو چیزیں جن میں ہر ایک کا وجود بھی دوسرے کے وجود سے الگ ہو اور ہر ایک اپنی علیحدہ علیحدہ مستقل ذات رکھتی ہو ان میں تعلق کی جو حالت ہوتی ہے یہی کیفیت نفس ناطقہ اور بدن کے تعلق کی ہے اور بعض کہتے ہیں کہ نفس ناطقہ بدن میں حلول کے ہوئے ہے لیکن اس علموں کی نوعیت سرینہ نہیں بلکہ طریانی ہے۔ افضل المحققین شاہ ولی اللہ اسی دوسرے خیال کو ترجیح دے رہے ہیں اور واضح دلائل و ریاضات کی روشنی میں پہلے خیال کی انہوں نے تردید کی ہے تفصیل کے خواہش مندوں کو چاہئے کہ ان کے کلام کا مطالعہ کریں اور میرا خیال یہ ہے کہ حلول کی دو مختلف قسمیں ہیں یعنی حلول کا ایک تو مشہور و معروف مطلب ہے جس میں سمجھا جاتا ہے کہ حال (حلول کرنے والی شے) اور محل کے وجود کی نوعیت کا اتحاد ضروری ہے بایں معنی کہ ایک کا وجود اگر خارجی ہے تو دوسرے کے وجود کو بھی خارجی ہی ہونا چاہئے اسی طرح ایک کا وجود اگر ذہنی ہے تو دوسرے کا وجود بھی ذہنی ہی ہوگا اس حلول سے یہ ہوتا ہے کہ حال کے چانتے کا مطلب ہی یہ ہوتا ہے کہ محل میں وہ حلول کئے ہوئے ہے اور اسی پر ٹیک لگائے ہوئے وہ موجود ہے اپنے پائے جانے میں اس کا محتاج ہے جاننے والوں کو اپنے اس علم میں کسی فکر و تامل کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ براہ راست اس تعلق کا علم ان کے اندر اس علم کو پیدا کرتا ہے کہ وجود آدمیوں میں اتحادی رشتہ ہے صورت کا حلول مادے میں یا رنگ بو مزہ وغیرہ صفات کا جسم میں حلول حلول کی یہ ساری شکلیں اسی مشہور و معروف قسم سے تعلق رکھتی ہیں۔

لے مسئلوں میں خارجی فہم کے لوگ اور معتزلہ کے اکثر اذواء متاخرین ش عزم میں بعض دوسرے کے قائل ہیں اقدام میں جالیوٹس طبیب بھی اس کا قائل تھا ۱۲۱۱ھ میں یہ یاد پڑے میں یہ رنگ مول کے ہوئے ہے یہ سننے پڑے کے جس جو کوئی کر کے یہی کا جو بھی اس کے ساتھ ہوگا اسی کو مول سرانی کہتے ہیں لیکن خط بھی سطح میں حلول کے ہوئے ہے لیکن حلول کی یہی کیفیت ہے کہ محل (سطح) کا جو مزہ من کیا جائے گا ضروری نہیں ہے کہ نہ کا بھی لونی جی اس کے ساتھ ہو البتہ خط کا جو مزہ بھی من کیا جائے گا سطح کا جو مزہ من کیا جائے گا اسی کو مول طریانی کہتے ہیں یہی صورت میں حال محل میں ساری ہوتا ہے اس کو سرانی ہی کہتے ہیں اور دوسری صورت میں حال محل پر طسارن ہوتا ہے اس سے اس کو طریانی کہتے ہیں



دوسری قسم اس حلول کی وہ ہے جو عام طور پر لوگوں میں زیادہ مشہور نہیں ہے، یعنی حال اور محل کے وجود میں باوجود منفردیت کے حلول کا تعلق ہو اور جو وہ میں دونوں کی مغایرت کا مطلب یہ ہے کہ ایک کا وجود اگر ممکن ہے، تو دوسرے کا اصلی نہیں ہے، آئینہ میں صورت کا انعکاس یا خیالی قوت یا عقلی قوت میں صورتوں کا حلول اسی نوعیت سے تعلق رکھتا ہے، حلول کی اس قسم میں یہ ہوتا ہے کہ محل کے وجود کا جو مرتبہ ہے، اس مرتبہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے جب اس کا تصور کیا جائے تو حال کے حلول پانے سے پہلے محل کی جو حالت تھی اور حال کے حلول پانے کے بعد کی حالت میں کسی قسم کا تفاوت نہ ہونے والے کہ محسوس نہیں ہوتا، یعنی حال کے حلول کے بعد کسی قسم کا کوئی تغیر محل میں پیدا نہیں ہوتا، بالفاظ دیگر وجود کے اس مرتبہ میں محل کے بذریعہ چیز کا اضافہ ہوا ہے، ایسا محسوس نہیں ہوتا، اسی طرح حال کی کیفیت بھی حلول کی اس قسم میں یہ ہوتی ہے کہ خود اس کے وجود کا جو مرتبہ ہے، اس مرتبہ میں محسوس ہوگا کہ محل کا نہ وہ محتاج ہے، اور نہ اس میں اس کا قیام ہے، بلکہ معلوم ہوتا ہے کہ وہ خود ایک مستقل ذات ہے۔

کپڑوں اور دیواروں وغیرہ میں جو طرح طرح کے نقش و نگار اور صورتیں بنائی جاتی ہیں ان میں اور ان صورتوں میں جو آئینہ میں نظر آتی ہیں، یا خواب میں بن خیالی صورتوں کو آدمی دیکھتا ہے، کیا دونوں میں تم کو فرق نظر نہیں آتا؟ دیوار اور کپڑوں میں صورتوں کا حلول، حلول کی پہلی مشہور قسم ہے، اور آئینے اور خواب والی صورتیں یہ حلول کی دوسری غیر مشہور شکل ہے، پھر جیسے عرص (مثلاً رنگ بو وغیرہ) کو کبھی تم دیکھتے ہو کہ اپنے محل (مثلاً کپڑے) میں حلول یافتہ ہے، اور محل کا اپنے پاسے جانے میں بدھتے محتاج ہے، اسی طرح کبھی عرص ہی کے حلول کی ایک شکل یہ بھی ہے جس میں یہ کیفیت نہیں پائی جاتی، مثلاً آئینے میں جو صورتیں چھپتی ہیں، اسی طرح بعض جواہر کا بھی اپنے محل میں حلول کبھی تو اس طریقہ پر ہوتا ہے کہ محل کے وجود کا اور اس حال کے وجود کا اتحاد بالکل بدیہی نظر آتا ہے، جیسے مادے میں صورت کے حلول کی کیفیت ہے، خواہ صورت جسمیہ کا حلول ہو، یا صورت نوعیہ کا، اور کبھی جوہری کے حلول کی کیفیت ایسی نہیں ہوتی، بدن میں نفس ناطقہ کے حلول کو سمجھنا چاہیے کہ کچھ ایسی قسم کا ہے یہی وجہ ہے جو تم دیکھتے ہو کہ آدمی اپنے نفس (روح) کو جانتا ہے، لیکن اس کے ساتھ وہ یہ بھی محسوس کرتا ہے کہ کسی دوسرے میں اس کا قیام نہیں ہے، بلکہ کچھ ایسا خیال رکھتا ہے کہ اس کا نفس کسی دوسرے عالم کی چیز ہے، موجودہ محسوس عالم سے اس کا تعلق نہیں ہے۔

اس میں کوئی مضائقہ نہیں ہے کہ حلول کی اس قسم کا نام بجائے حلول کے کچھ اور رکھ دیا جائے۔

مثلاً اس تعلق کی تعبیر "عماؤ" کے لفظ سے کی جائے۔

پس حال یہ ہوا کہ نفس ناطقہ میں مادے سے مجرد ہونے کی شان بھی پائی جاتی ہے۔  
اور تعلق ہونے کی بھی (یعنی بدن سے جو اس کا تعلق ہے، یہی مادے سے متعلق ہونے کی صورت ہے)  
فلسفہ نفس ناطقہ کے مجرد ہونے کے جوتائلی ہیں، ہو سکتا ہے، کہ ان کا یہی مطلب ہو۔

صدر شیرازی جو طبقہ فلسفہ میں امتیاز رکھتا ہے، ہدایت الحکما کی شرح میں لکھتا ہے:

ان الشیء کما یکن جوہراً و عرضاً من جہین  
کا صورة العلمیہ لجواہر کذلک قد یکن  
جہراً و سادیا من و جہین کا النفس ناطقہ  
ایک ہی چیز دو میثیوں سے جیسے جو ہر شیء ہو سکتی ہے اور  
عرض بھی مثلاً جواہر کی علی صورتوں کا جو حال ہے، اسی  
طرح ہو سکتا ہے، کہ ایک ہی چیز دو میثیوں سے ملتی  
بھی ہو اور محسوس بھی جیسے نفس ناطقہ۔

اسی شخص نے اسفار میں لکھا ہے۔

ان نسبة التدبیر لیست عارضة للنفس  
کفنة المصنوع فی المدینة للمملکة او  
کنیة بیناء الدار الی النبا و بل خلقة  
فی جذر حقیقتہا و لذا بعیر عن فصہا  
و جودہا فی نفسہا و وجودہا علی نحو  
التدبیر  
بدن سے نفس ناطقہ کو تدبیر کا جو تعلق ہے، تو یہ نفس کی کوئی  
عارضی صفت اور نسبت نہیں ہے، جیسے بادشاہ کا شہر  
سے یا سمار کا مکان کی تعمیر سے تعلق عارضی ہو بلکہ وہ  
حال نفس کے تعلق کا نہیں ہے، بلکہ نفس ناطقہ کی حقیقت  
کی بنیاد میں یقین اور نسبت داخل ہے، اس لئے نفس ناطقہ  
کی فصل کی تعبیر ہی تعلق سے کی جاتی ہے، پس ثابت ہوا کہ  
نفس ناطقہ کو فساد و جوہر بھی ہے، کہ تدبیر کے اس تعلق کے  
ساتھ وہ پایا جائے۔

بہر حال یہ نفس ناطقہ جب پایا جاتا ہے، اور موجود ہوتا ہے، تو اس کی ملکوتی روح اس کے  
ساتھ ہم غوش ہو جاتی ہے، اور ہم غوش ہو کر دونوں ایک بن جاتے ہیں لیکن اتحاد کا یہ ارشتہ  
اس طور پر قائم ہوتا ہے، کہ نفس ناطقہ اور روح ملکوتی سے اس مرتب وجود کے لئے دو مختلف  
پہلوؤں سے مختلف قسم کے احکام ثابت ہوتے ہیں، یعنی بعض احکام روح ملکوتی کے لحاظ  
سے اور بعض نفس ناطقہ کے لحاظ سے ان کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔

اتحاد کے اس رشتہ سے جو چیز تیار ہوتی ہے، اسی کو کبھی "روح" کے نام سے بھی موسوم کرتے  
ہیں، کچھ ایسا سمجھا جاتا ہے، کہ اس ترکیبی وجود میں "روح ملکوتی" کی حیثیت تو لیا صورت کی ہے اور



نفس ناطقہ گویا اسی صورت کا مادہ ہے، میری خاص اصطلاح یہ ہے، کہ اس اتحادی رشتہ سے جو چیز تیار ہوتی ہے، اس کو میں "روح منفقہ" کہتا ہوں۔

## عقبہ (۳) نسمہ کی حقیقت

نسمہ ایک بخاری جسم کا نام ہے، یعنی آدمی جس غذا کو کھاتا ہے، ہضم ہونے کے بعد اسی کا صفارہ در لطیف جو ہر مجین چھنا کر تیار ہوتا ہے، اور سارے بدن میں ساری ہو کر ہر عضو میں پہنچ کر اس عضو کی شکل اختیار کر لیتا ہے، اسی طرح اس عضو کی شکل اختیار کر لیتا ہے، جیسے پانی جس برتن میں رکھا جاتا ہے، اسی برتن کا مثلاً گھڑے میں ہے، تو گھڑے کا قالب برتن میں ہے، تو برتن کا قالب خم میں ہے، تو خم کا قالب اختیار کر لیتا ہے۔

(نسمہ کے متعلق جو یہ کہا گیا کہ وہ ایک قسم کا بخاری جسم ہے، اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ قضا میں پھیلے ہوئے منتشر بخارات کی جو نوعیت ہوتی ہے، یہی حال نسمہ کا بھی ہے، بلکہ یہ ایک واحد جسم ہوتا ہے، جس کی ایک خاص منفی اور باطنی صورت ہوتی ہے، اور یہی صورت ان بخارات کو جن سے اس جسم کی تعبیر و ترکیب ہوتی ہے، پراگندہ اور منتشر ہونے سے روکے رکھتا ہے، اور یہ صورت جو اس بخاری جسم کے بخاری اجزاء کو پراگندگی اور انتشار سے روکے رکھتی ہے، اصل آدمی کا نفس ناطقہ ہے، نفس ناطقہ کا (یوں تو اس محسوس جسم سے بھی تعلق ہے، لیکن) اولاً اور بالذات اس کا حقیقی ٹیک اور اعتماد اس بنی ری جسم (یعنی نسمہ) ہی پر ہوتا ہے، اور وہی اس کی ساری قوتوں کا حامل ہوتا ہے۔

نفس ناطقہ کا شہادی دینے محسوس بدن سے جب تعلق منقطع ہو جاتا ہے، تو نفس ناطقہ کی ساری قوتیں مثلاً شنوائی، بینائی، دہم و خیال، فکر و نظر کی قوت، وغیرہ پھر بھی جو اس کی باقی رہتی ہیں، تو اس کی وجہ یہی ہے، کہ (گو شہادی جسم نفس کا تعلق قائم نہیں رہتا) لیکن اس بخاری جسم سے اس کا تعلق باقی رہتا ہے، نیز مہر و فیاض سے جن چیزوں کا نفس ناطقہ پر فیضان ہوتا ہے، اس فیضان کی صلاحیت کا حامل بھی یہی نسمہ ہے، اور نفس ناطقہ کی پیدائش جیسے نسمہ کے وجود کے ساتھ

مشروط ہے، (یعنی نسمہ کے بغیر نفس ناطقہ پیدا نہیں ہو سکتا، بلکہ جب پیدا ہوگا تو نسمہ کے ساتھ متعلق ہو کر پیدا ہوگا) اسی طرح نفس ناطقہ بغیر نسمہ کے تعلق کے باقی بھی نہیں رہ سکتا اگرچہ ارباب فلسفہ کو اس سے انکار ہے، (یعنی پیدائش میں تو ان کے نزدیک بھی نسمہ کا تعلق ناگزیر ہے، لیکن پیدا ہونے کے بعد باقی رہنے میں نفس اس تعلق کا محتاج نہیں ہے، بلکہ بغیر اس تعلق کے بھی باقی رہ سکتا ہے)

بہر حال نفس ناطقہ کی قوتوں کے حامل ہونے کی حیثیت سے نسمہ کو مدد پر کہتے ہیں، یعنی جسم کی تربیت و پرداخت نسمہ ہی کے ذریعہ سے نفس ناطقہ چونکہ کرتا ہے اس لحاظ سے گویا نسمہ ہی جسم کا مدد پر ہوا، اور کبھی اس نسمہ کو روح بھی کہتے ہیں، اگرچہ اصل روح اور نسمہ والی اس روح میں فرق پیدا کرنے کے لئے طبی کی قید کا اس کے ساتھ اضافہ کر کے اس کو طبی روح بھی کہتے ہیں۔

چونکہ نسمہ کا بخاری جسم نوبہ نو غذاؤں سے مسلسل بننا رہتا ہے، اس لئے بھجنا چاہئے کہ نفس ناطقہ کے ساتھ اس کے تعلق کی نوعیت گویا ایسی ہے، جیسے جاری پانی آفتاب کے سامنے جاری ہو اور مسلسل پانی کا ایک حصہ دوسرے حصہ کے بعد آفتاب کے سامنے سے گزرتا چلا جاتا ہو، اور ہر لئے والا حصہ پانی کا آفتاب کے عکس کو گزر جانے والے حصہ کے بعد قبول کرنا چلا جاتا ہو۔

صوفیہ کرام چونکہ ساری کائنات، کائنات مکہ کی ہر ہر شے کے متعلق تجد و امثال کا عقیدہ رکھتے ہیں، (یعنی ہر لمحہ ہر شے فانی ہو ہو کر اس کی مثال شے موجود ہو رہی ہے) اس لئے اگر یہ سمجھا جائے کہ نفس ناطقہ کے متعلق بھی تجد و امثال ہی کا عقیدہ وہ رکھتے ہوں تو اس کا وہ زیادہ مستحق ہے، کیونکہ ایک تجد و پذیرش (نسمہ) کا وہ محتاج ہے، خواہ اس کا یہ احتیاج عام لوگوں کی نگاہوں سے پوشیدہ ہی کیوں نہ ہو، نفس ناطقہ میں بھی تجد و امثال کا قانون جاری ہے، اس پر یہ اعتراض جو کیا جاتا ہے کہ ایسی صورت میں لازم آتا ہے کہ سارے معلومات جو نفس کو پہلے حاصل ہوئے ہوں، انہیں

کائنات اور ملکات کو انتہائی مشقتوں سے اس نے حاصل کیا ہو، وہ سب غائب ہو جائیں، (کیونکہ ان معلومات اور کمالات کا حاصل کرنے والا ہی جب غائب ہو جاتا ہے تو اس کے ساتھ ان سب کا غائب ہونا بھی ناگزیر ہے) میرے نزدیک یہ اعتراض کڑے کے جالے سے بھی زیادہ کمزور ہے، وجہ یہ ہے کہ خود نفس ناطقہ کے متعلق جب یہ مانا جاتا ہے کہ اس کے ہر آئندہ پیدا ہونے والے مثل کی پیدائش کی صلاحیت غائب ہونے والا مثل پیدا کرتا رہتا ہے، اسی طرح نفس کے ان معلومات اور کمالات کے متعلق بھی یہی کیوں نہ سمجھا جائے کہ ان میں بھی یہی قانون جاری ہے، یعنی غائب ہونے والے معلومات اور کمالات، اپنے ہی جیسے معلومات اور کمالات کے فیضان کی صلاحیت پیدا کرتے چلے جاتے ہیں۔



## عقبہ (۴)

## کمالات کے مدارج اور ان کے احکام

کمال اور نقص کے لحاظ سے نفوس انسانی میں تفاوت ہے، مشاہدہ اور بدایت سے اس کی توثیق و تصدیق ہو رہی ہے، پھر بعض نفوس کی کوتاہیاں اور نقائص تو پیدا نشی اور فوری ہوتے ہیں ان کوتاہیوں کا ازالہ عرق عادت ہے (یعنی معجزہ اور کرامت ہی سے ان کا ازالہ ہو تو ہو، لیکن تعلیم و تربیت کے عام قوانین ان کا ازالہ نہیں کر سکتے) لیکن کبھی نقص عارضی ہوتا ہے، عارضی نقص سے میری مراد یہ ہے، کہ نفس انسانی کے کمالات تاریکیوں کے پردوں کے نیچے پوشیدہ ہو جائیں، اس عارضی نقص کا علاج روزمرہ کی بات ہے، تفصیل اس اجمال کی اور راز اس کا یہ ہے، کہ آدمی کا نفس ناطقہ اگرچہ بذات خود ایک قدسی شعلہ الہیہ ہے، لیکن (جیسا کہ گذر چکا) نفس کی صلاحیتوں کا حامل اور اس کے کمالات کے ظہور کی جلوہ گاہ چھوٹا جسم ہے، اسی کا ناگزیر نتیجہ یہ ہے، کہ جس قسم کے حالات جسم پر طاری ہوتے رہتے ہیں، نیز مختلف قسموں کی صلاحیتوں میں کمال و نقص کے لحاظ سے جو اختلافات ہوتے ہیں، پھر خارجی اسباب مثلاً فلكی اوضاع اور عصری طبائع اور طلاء اعلیٰ کے نفوس عالیہ کے توجہات اور جسم کے ساتھ ملکوتی روح جو ہم آغوش ہوتی ہے، اس میں بھی بایں نقطہ نظر کہ خطیرۃ القدس میں سے قرب کی نسبت رکھتی ہے، یا بعد کے اختلافات پائے جاتے ہیں، ان سارے امور کو سچ پوچھو تو اس باب میں یعنی جسم کا فیضان و خالق تعالیٰ کی طرف سے ہوتا ہے، بہت زیادہ قفل ہے، اور اسی کی وجہ سے جسم کے بعض افراد کی خلقت تو مکمل ہوتی ہے، اور بعض کی ناقص، آخر میں پوچھتے ہوں کہ آئینہ اگر چھوٹا ہو، یا اس قسم کا آئینہ جو جس میں صورتیں انٹی نظر آتی ہیں، یا آئینے کے شیشے کا رنگ مثلاً زرد ہو یا کوئی اور رنگ ہو، کیا ان حالات میں جو صورت (مذکورہ بالا آئینوں میں) چھپے گی وہ اگر ناقص ہو اور صورت واسطے کی صورت سے پورے طور پر مطابق نہ ہو، تو یہ کوئی تعجب کی بات ہے، یا آئینے کو آفتاب کے سامنے رکھ دیا جائے، کیا یہ واقعہ نہیں ہے، کہ شعاعی اور انعکاسی خطوط کے زاویے جب مساوی ہوتے ہیں تو پورے آفتاب کی شکل اس میں نظر آتی ہے، لیکن اگر آئینہ کو ٹیڑھا کر کے آفتاب کے سامنے

جب رکھ دیا جاتا ہے تو اس وقت صرف چھلنا ہٹ یا چمک سے زیادہ آئینہ میں اور بھی کوئی چیز نظر آتی ہے، اسی طرح آفتاب اور آئینہ کے درمیان میں اگر بادل یا اسی قسم کی کوئی چیز جب حائل ہو جاتی ہے تو اس وقت پوری نہیں بلکہ آفتاب کی یا تو ناقص اور ادھوری شکل اس میں نظر آئے گی، یا شکل نہیں تو اس کی سرپ آئینے میں دیکھی ہو کر رہ جائے گی، لیکن سچ کا یہ پردہ درمیان سے جب ہٹ جاتا ہے تو اپنے کامل آب و تاب کے ساتھ آفتاب آئینہ میں نظر آئے گا۔

اسی طرح آفتاب جس وقت اوج کے انتہائی بلند نقطہ پر پہنچا اور آئینہ اس کے سامنے رکھا جائے یا چاند بن و نول میں ہوں۔ جتنا ہے آئینہ میں اس کا عکس یہ جائے تو ظاہر ہے کہ ان حالات میں بھی مثلاً آفتاب ترچھوٹا نظر آئے گا اور چاند کی ناقص شکل آئینہ میں نمایاں ہوگی، لیکن یہ کیفیت جب نہیں ہوتی ہو تو آئینہ میں آفتاب بڑا نظر آئے گا اور چاند کی کامل شکل اس میں دکھائی دے گی۔

خیر یہ مثالیں تو قطعی اور حقائق کو تاہیوں اور نقائص کی ہیں، لیکن نقائص کچھ ان ہی صورتوں میں محدود نہیں ہیں، ایک قسم نقص کی مثلاً یہ بھی ہو سکتی ہے کہ آئینہ گرد و آلود یا رنگ آلود ہو کھل ہوئی ہو، ہے کہ اسی آئینہ کو گر صیقل رو دیا جائے اور گرد و غبار اس کا صاف کر دیا جائے اور اس کے بعد آفتاب کے سامنے اس کو رکھ جائے تو اس میں کیا شبہ ہے کہ اسی صورت میں ٹھیک آفتاب جیسا کہ ہے اس میں نظر آئے گا آئینہ اس کی روشنی اور سرپ سے جگمگا اٹھے گا، لیکن جب تک گرد و غبار اور رنگ کا اس پر اثر ہے اس وقت تک آفتاب کے ذرؤ اورہ قبیہں بھی کر لیا، تو وہ معمولی دھیرا نور ہوگا۔

مذکورہ بالا نظیر کو سامنے رکھتے ہوئے آئینہ کے متعلق تم گروچو گئے، تو بآسانی یہ سمجھ سکتے ہو کہ ازالہ ان ہی نقائص کا ممکن ہے جو باہت آئینہ نوع میں ہو جاتے ہیں، مثلاً صیقل کر کے اگر آئینے کے رنگ کا ازالہ کر سکتے ہو تو اس عمل کا نتیجہ یہ ہوگا کہ آئینے میں چھپنے والی صورت کی روشنی خواہ نقائص یا کامل شکل میں نظر آئے گی، لیکن دوسرے نقائص مثلاً بادل کا بیج میں آجانا یا چاند جب ہلالی ہو یا آئینے کو ایسی جگہ رکھ دیا جائے کہ پردے طور پر آفتاب کے سامنے وہ نہ ہو، ظاہر ہے کہ ان حالات میں آئینے کو خواہ کتنا بھی صاف و پاک کیا جائے، ان نقائص کا ازالہ نہیں ہو سکتا، ہاں یہ ہو سکتا ہے کہ صیقل ہونے کے ساتھ ساتھ کسی اور وجہ سے بیج کا بادل ہٹ جائے یا آئینہ بالکل آفتاب کے سامنے آجائے یا چاند نے بدر کی شکل (اسی زمانہ میں اختیار کر لی ہو) ان حالات



میں خیال یہ گزرنے لگتا ہے کہ جو نتائج ظاہر ہو رہے ہیں یہ عقل گری کے عمل کا ثمر ہے یعنی پورا آفتاب یا پورا چاند آسمان میں جو نظر آنے لگا تو اس کی وجہ عقل گری تھی حالانکہ وہ قعر پہ نہیں ہوتا بلکہ غیبی الطاف کا ظہور اتفاقاً عقل گری کے اس عمل کے ساتھ جمع ہو جاتا ہے۔

بہر حال اس راہ کے عقل گردوں کے اعمال اور ان کی تدبیروں کے متعلق جو یہ خیال کرتے ہیں کہ وہ آفتاب کی پوری پوری شکل و صورت روشنی و درخشانی کا عکس آئینہ میں اتارنا چاہتے ہیں یا ان کی طرقت اس قسم کی باتیں جو منسوب کی جاتی ہیں کہ فلاں عمل کو انہوں نے آفتاب کی پوری صورت کو متعکس کرنے کے لئے مثلاً مقرر کیا ہے یا فلاں عمل کو انہوں نے اس لئے جاری کیا ہے کہ آفتاب کی پوری روشنی سے استفادہ کی شکل پیدا ہو یا فلاں عمل سے اس بادل کو ہٹانا چاہتے ہیں جو بیچ میں حال ہو جاتا ہے اسی طرح ان لوگوں کے کلام کے بعض فقرہوں کا یہ مطلب نکالنے والوں نے جو نکالنا ہے کہ بالکل آفتاب کے سامنے آئینہ کو لانے کی کیا صورت ہے اس کی تدبیر ان فقرہوں میں بتائی گئی ہے یا آفتاب بجائے آج کے حصیض (انتہائی تشبیہی نقطہ پر) کس وقت ہوتا ہے یہ بتانا مقصود ہے یا چاند کے آسمان سے ہونے کی کیا شکل ہے اس کی تدبیر بتائی گئی ہے اس قسم کی چیزوں کو ان کے کلام کا محمل قرار دینا انتہائی فاحش غلطی ہے بلکہ بات یہی ہے کہ کبھی عقل گری کے عمل کے ساتھ ساتھ اتفاقاً آفتاب کی پوری صورت اپنی کامل آب و تاب کے ساتھ آئینہ میں منعکس ہو جاتی ہے یعنی اتفاقاً یہ صورت پیش آتی ہے کہ آئینہ بھی عمدہ قسم کا ہوتا ہے اور آفتاب بھی اس وقت حصیض (تشبیہ کا انتہائی نقطہ) میں ہوتا ہے، فضا بھی ابرد گرد سے صاف ہوتی ہے (تو ان مجموعی حالات سے کامل آفتاب اپنی پوری روشنی کے ساتھ آئینہ میں جلوہ گر نظر آتا ہے)

خلاصہ یہ ہے کہ تعلیم و تعلم، ارشاد اور ارشاد سے مستفید ہونے کے جو ضابطے مقرر کئے گئے ہیں اور تربیت و تہذیب کے جو قوانین بنائے گئے ہیں اسی طرح حضرات انبیاء علیہم السلام کی دعوت و تبلیغ اور ان کے ماننے والوں میں علماء و مشائخ و دائمہ وغیرہ نے جو اصول و قواعد ایجاد کو بنائے ہیں ان سب کا اصل مقصود صرف "قسمہ کی عقل گری" اور صفائی ہے اور نفس ناطقہ کی قوتوں کو ہذب کرنا ہے ان بزرگوں کے کلام کا صحیح محمل صرف یہی ہے۔

ان تمام کوششوں کا آخری نتیجہ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ نفس ناطقہ کے چہرے پر ناسوتی تاریکیوں کے جو بادل چھائے رہتے ہیں ان کو ہٹا دیا جائے ورنہ نفس ناطقہ کے نور سے منور کرنا جائے لیکن یہ بات کہ ان تدبیروں سے خود نفس ناطقہ کی ذات میں بھی کوئی ارتقائی کیفیت پیدا ہوتی

ہے یہ قطعاً غلط ہے 'ان بزرگوں کے کلام میں جن باتوں کا حکم دیا گیا ہے، یا جن باتوں کی ممانعت کی گئی ہے، ان کے متعلق یہ سمجھنا کہ ان کی ان ہدایتوں پر عمل کرنے سے خود نفس ناطقہ کو عروج میسر ہوتا ہے مثلاً کہنے والے کہتے ہیں کہ فلاں حکم کی غرض یہ ہے کہ لا بدت میں آدمی کا نفس فنا ہو جائے یا فلاں فعل کی جو ممانعت کی گئی ہے اس سے یہ مقصود ہے کہ اس کا ارتکاب فنا فی اللہ کے مقصد میں مانع ہو جاتا ہے میرے خیال میں ان بزرگوں کے اوامر اور نواہی کو اس قسم کے مطالب پر معمول کرنا ایک قسم کا حسن تعلیل اور نکتہ افہامی سے زیادہ نہیں ہے، اگر شاعرانہ خیالات سے ان کو تشبیہ دی جائے تو شاید یہ واقعہ کی تعبیر ہوگی۔

اسی طرح اعمال کے فضائل یا طاعات و عبادات کے جن ثمرات کا تذکرہ ان بزرگوں کے کلام میں کیا گیا ہے، ان کے متعلق کلی طور پر یہ سمجھ لینا کہ فلاں فعل پر فلاں نتیجہ قطعی طور پر مرتب ہو کر رہے گا۔ یعنی عارفین کے مقامات تک رسائی حاصل ہو جاتی ہے اور کامیاب ترین ترقی کے جن نتیجوں پر چڑھے ہیں، محض اس عمل سے ان ہی نتیجوں تک عمل کرنے والے پہنچ جائیں گے، تو میں سمجھتا ہوں کہ یہ تفسیر یا کلام کی تعبیر نہیں ہے، بلکہ اس کو اگر تامل اور اشارۃ کے ذیل میں داخل کیا جائے تو مناسب ہے۔ یہ صحیح ہے کہ ان حضرات رانبیاء و اولیاء کے کلام میں ایسی باتیں ضرور ملتی ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ فلاں خاص شخص نے فلاں خاص کام جب کیا، تو اس کے اس عمل پر فلاں جزئی نتیجہ مرتب ہوا لیکن اس کا یہ مطلب قطعاً نہیں ہے کہ اس خاص فعل کو بھی کرنا نہیں نتیجہ کو قطعاً پا لیتا۔ فلاں خاص شخص کو جو فلاں حکم دیا گیا تھا، اس کا مطلب یہ تھا کہ جو بھی اس خاص حکم کی تعمیل کرے گا، اس کے سامنے بھی وہی نتیجہ آئے گا، جو اس شخص کے سامنے آیا تھا، جسے اس کا حکم دیا گیا تھا، اس قسم کے توقعات خود ساختہ توقعات سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے، آخر تم خود سوچو کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے متعلق قرآن میں جو یہ آیا ہے کہ

فلما قضیٰ موسیٰ الاجل انش من جانب الطور ناراہ

جب موسیٰ علیہ السلام نے مقررہ مدت پوری کر لی تو کہ

طہ کی حرفت سے ایک آگ ہر ان کی نظر پڑی

نیز اس سلسلہ میں اور بھی جن واقعات سابقہ ولاحقہ کا ذکر کیا گیا ہے، ان سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت شعیب علیہ السلام کی خدمت اور صحبت نے حضرت موسیٰ علیہ السلام کو ان بلند مقامات تک پہنچایا، لیکن مطلب لینے والے اگر اس کا یہ مطلب لیں کہ "نبوت" حاصل کرنے کا یہ طریقہ قرآن



بتایا گیا ہے کہ آدمی حضرات انبیاء علیہم السلام کی خدمت کرے اور ان کی صحبت میں رہے یعنی انبیاء علیہم السلام کی صحبت اور خدمت کا یہی واحد نتیجہ ہے کہ اس سے نبوت کا منصب آدمی کو مل جاتا ہے (کیا کسی حیثیت سے بھی یہ مطلب درست ہو سکتا ہے؟)

بہر حال یہ بات کہ فلاں نتیجہ فلاں عمل پر موقوف ہے اس میں وراس واقعہ میں یعنی خبری گئی ہو کہ فلاں شخص کے فلاں عمل پر فلاں نتیجہ مرتب ہوا، دونوں میں بہت بڑا فرق ہے ایسا ظاہر فرق ہے جو شاید ہی کسی سے مخفی رہ سکتا ہے۔

تنبیہ: میری ان چند خاص اصطلاحوں کو یاد کر لو، یعنی نسیم کی قوتوں پر تارکیوں کے جو پردے چھایا جاتے ہیں، اور نفس ناطقہ کے کمالات کے ظہور میں وہ روک بن جاتے ہیں ان پردوں کو چاک کرنے والی تدبیروں کا نام ہیں "تہذیب النسیم" رکھا ہے، اور نفس ناطقہ کے نور سے نسیم کا منور ہونا، اور اس کے کجارت اور اس کے جمال کی جلوہ گاہ بننا، اس کا نام میں نے "فتا والنفس" رکھا ہے، اور نسیم کی قوتوں سے قطع نظر کر کے خود نفس ناطقہ کو کمالات میں عروج کرنے کے جو مواقع میسر آتے ہیں ان کا نام میں نے "کمالات وہیمیہ یا وہمی کمالات" رکھا ہے۔

## عقبہ (۵)

"ارباب سعادت کے ابتدائی مرتب" یعنی نسیم کی تہذیب سے اس عقبہ میں بحث کی جائے گی، اس حساب الیمین کا یہی مقام ہے۔

نسیم جن قوتوں کی حامل ہوتی ہے، ان کی درجہ میں ہیں، نفس ناطقہ نسیم پر جو تاثری عمل کرتا ہے، یعنی سلبی و منفی نہیں بلکہ ایجابی و اثباتی عمل، اسی تاثری عمل کے لئے نسیم کی جن قوتوں کو بطور آلہ کار کے نفس ناطقہ استعمال کرتا ہے، یہی نسیم کی قوتوں کی پہلی قسم ہے مطلب یہ ہے کہ نفس ناطقہ نسیم پر جس تاثری عمل کو ان قوتوں کی مدد سے انجام دیتا ہے، اس میں خود نفس ناطقہ کے ارادے کو دخل نہیں ہوتا، مثلاً نسیم کی نباتی قوتیں یعنی غاذیہ، نامیہ، مولدہ قوتوں اور ان کے

سے نہایت میں بھجاتا ہے کہ جن قسم کی قوتیں ہوتی ہیں، فوراً حاصل کرنے والی قوت (بقیہ حاشیہ بر صفحہ ۳۲۱)

مختلف شعبوں کا جو حال ہے، اور دوسری قسم نسیم کی قوتوں کی وہ ہے جو نفس ناطقہ کے ارادی اعمال میں  
آلہ کار بنتی ہیں، مثلاً نسیم کی وہ قوتیں جنہیں محرکہ و مفکرہ کہتے ہیں، یہاں جن قوتوں سے بحث کرنا  
مقصود ہے، وہ نسیم کی یہی دوسری قوتیں ہیں ان قوتوں کی تعداد اگرچہ بہت زیادہ ہے، لیکن بحث  
و تحقیق کے بعد اصول کی حیثیت چھ قوتوں کو حاصل ہے، اور باقی قوتوں کی حیثیت فردع کی ہے،  
یعنی اصولی قوتوں کی تکمیل و تتمہ کا کام وہ کرتی ہیں۔

بہر حال اصولی قوتیں یہ ہیں، پہلی اصولی قوت محرکہ ہے، اور محرکہ ہی کے ذیل میں جس مشترک اپنے  
پانچوں حواس کے ساتھ داخل ہے۔

دوسری اصولی قوت خیال ہے، یعنی ایسی صورتیں جو مادی عوارض مثلاً شکل رنگ مقدار سے  
متصف ہوتی ہیں، ان ہی صورتوں کا ظرف خیال کی یہ قوت ہے خواہ خیال کے ظرف میں یہ صورتیں  
جس مشترک سے گذر کر پہنچی ہوں، زیادہ تر یہی ہوتا ہے، یا قوت متخیدہ میں ترکیب و تحلیل کی جو صلاحیت  
ہے، اس کی مدد سے نئی صورتیں تراشی گئی ہوں، یا قوت متخیدہ کے سوا بعض دوسری قوتیں مثلاً جن یا  
شیاطین نے ان صورتوں کو خیال میں پیدا کر دیا ہو، یا مثال سے ان کے خیال میں یہ صورتیں آگئی ہوں۔  
تیسری اصولی قوت، قوت وہمیہ ہے، ایسے جزئی امور جو مادی عوارض سے متصف نہ ہوں،  
لیکن باوجود اس کے مادے سے گوشت ان کا تعلق بھی ہو، ان ہی امور کا جزئی انداک اور ان کو  
شخصی طور پر جاننا ہی قوت وہمیہ کا کام ہے، اب غور قوت وہمیہ میں ان امور کی رسائی جس مشترک کی  
راہ سے ہوئی یا خیال کی راہ سے، مثلاً دو چیزیں جو دیکھی جا رہی ہوں یا جن کا خیال کیا جا رہا ہو، ان دونوں  
میں خاص قسم کے تناسب کو مثلاً محسوس کرنا یہ قوت وہمیہ ہی کا کام ہے، اسی طرح اشعار کے وزن  
اور بحر کا پتہ چلانا اسی قوت کے احساسات میں سے ہیں، کیونکہ مثالیں تو ان چیزوں کی ہوتیں جو جس  
مشترک یا خیال کی راہ سے آئی ہیں، اور کبھی قوت وہمیہ کو ان جزئی امور کا احساس اس لئے ہوتا  
ہے کہ خود نسیم ہی میں وہ چیزیں پائی جاتی ہیں، مثلاً بھوک، پیاس، یا غصہ، یا نفرت وغیرہ کے احساسات

(بقیہ حاشیہ گذشتہ) اسی نام غازیہ ہے، خواہ کو حاصل کر کے جسم کے ہر ہر عضو میں اس کو پہنچانا، اور سی عضو کے  
صفات کا اس میں پیدا کرنا، ایسی آگھ میں پہنچنا کہ وہ دماغ میں پہنچ کر دماغ کا کام ہے، اور خوراک کے بعض  
اجزاء میں اس کی صلاحیت پیدا کرنا کہ آندہ اس کی نسل اسی سے ہے، قیام جو جو قوت جس کام کو انجام دیتی ہے، اسی کام  
مولدہ ہے، باقی جسم نباتی کی وہ قوت جس کی وہ بھوک، پودا بڑھ کر مثلاً درخت بن جاتا ہے، اسی کا نام قوت نامیہ ہے  
تفصیل فلسفہ کی ابتدائی کتاب میں ملے گی، "۱۰" شے حواس خمسہ، ناک کان وغیرہ سے جو صورتیں آدمی کے اندہ آتی  
ہیں سب کی سب دماغ کی جس قوت میں جا کر جمع ہو جاتی ہیں، اسی کا نام جس مشترک ہے، سمون فلسفہ کی کتاب میں ان  
قوتوں کا حال بڑھانا چاہیے۔



ن ہی امور کے احساس کا اصطلاحی نام ”وجدان“ ہے، اور کبھی قوت دہمہ میں یہ چیزیں جنوں یا شیطانوں کے تصرف سے بھی پیدا ہوتی ہیں، نیز کبھی کسی آدمی کے تاثیر علی سے بھی ان کا تعلق ہوتا ہے، مثلاً مریدوں میں پیر یا شیخ سکینت و طمانیت کی کیفیت کو منتقل کرتا ہے، کبھی عالم ارواح سے یا ان ملائکہ کے سینوں سے نکل کر قوت دہمہ میں چیزیں آجاتی ہیں، جنہیں مغنی ملائکہ کہتے ہیں، آدمی کے ذکر و شغل، طاعات و عبادات کی خدمت ان ہی فرشتوں سے متعلق ہے، ذکر و فکر، عبادت و طاعت کی گھڑیوں میں کبھی کبھی سکینت و طمانیت یا خشکی وغیرہ کی کیفیت آدمی کو جو محسوس ہوتی ہے، تو وہ ان ہی ملائکہ سے آتی ہیں، طہارت، پاکیزگی، صفائی و ستھرا پن سے قلوب میں ایک قسم کا انشراح و انبساط جو محسوس ہوتا ہے، اس کا تعلق بھی ملائکہ کے اسی گروہ سے ہے، اور حافظ کی قوت نسیم میں جو پائی جاتی ہے، وہ درحقیقت اسی قوت دہمہ کا تتمہ و تکملہ ہے، چوتھی اصولی قوت نسیم کی قوت عاقلہ ہے، اور یہ خاص فضل المحققین کا ذاتی خیال ہے، رکبے نفس ناطقہ کے قوت عاقلہ کو محسوس کرنے والوں میں شمار کیا ہے، انہوں نے لکھا ہے، کہ کسی شے کا تصور، اور کسی بات کی تصدیق یہ دونوں کام بھی نسیم ہی کی قوتوں سے تعلق رکھتے ہیں، یعنی جیسے احساس تخیل کا کام نسیم کی قوتوں سے متعلق ہے، ایسی حال تصور و تصدیق کیا بھی ہے، یہ ظاہر یہ معلوم ہوتا ہے، کہ فضل المحققین کے نزدیک قوت عاقلہ اور قوت مفکرہ دونوں ایک ہی چیز ہے، لیکن ارباب فلسفہ کا دعویٰ ہے، کہ قوت عاقلہ خود نفس ناطقہ ہے، اور اس کے دو ذوں کام یعنی تصور و تصدیق یہ نفس ناطقہ کا ذاتی کام ہے، یعنی بدن سے تعلق نفس کا ہونا ہے، تصور و تصدیق کا کام وہ بہر حال انجام دیتا ہے،

افضل المحققین نے ان کے اس خیال کے خلاف جو جدلی دلیل پیش کی ہے، وہ یہ ہے کہ قوت عاقلہ کے معلومات کبھی غلط ہوتے ہیں، یعنی اپنے ادراکات میں وہ کاذب ہوتا ہے جس پر ہر شخص کا مشاہدہ گواہ ہو سکتا ہے، اور خود ان فلاسفہ کا عقیدہ ہے کہ غلط معلومات اور کاذب ادراکات رکھنے والی شے مجردات میں سے نہیں ہو سکتی، یعنی مادے سے مجرد ہو یہ نہیں ہو سکتا، پس معلوم ہوا کہ قوت عاقلہ مجردات میں سے نہیں ہے، اور نفس ناطقہ کو یہ لوگ کہتے ہیں، کہ مجرد ہے، بہر حال اس پر ثابت ہوا کہ نفس ناطقہ اور قوت عاقلہ دونوں ایک چیز نہیں ہیں، ارباب فلسفہ کی طرف سے جواب میں بطور معذرت کے جو یہ بات پیش کی جاتی ہے، کہ غلط معلومات نفس ناطقہ کے بذات خود تو نہیں ہو سکتے، لیکن کبھی کبھی دہم کی مداخلت سے ایسا ہو جاتا ہے، یہ جواب قابل پذیرائی اس لئے نہیں

ہے کہ قوت دہمہ کے معومات میں اور قوت عاقلہ کے معومات میں جو فرق ہوتا ہے وہ بالکل  
بین اور ہر شخص پر واضح ہے اب اگر قوت عاقلہ کے معومات خواہ دہم ہی کی مداخلت سے کیوں  
نہ ہو غلط ہو سکتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ایک ایسی چیز جو مادے سے مجرور ہے اس کے معومات  
بھی غلط ہو سکتے ہیں کیونکہ قوت عاقلہ اور نفس ناطقہ تو ان لوگوں کے خیال کے مطابق ایک ہی  
چیز ہے۔

بہر حال معانی کلیہ کا ادراک و علم و اد کلی قواعد و قوانین کی تصدیق و توثیق یہ قوت عاقلہ کا کام  
ہے اس کے معومات ہمیشہ کلی ہوتے ہیں خواہ کلی کسی خاص فرد واحد ہی میں منحصر کیوں نہ ہو قوانین  
کا بنانا ان قواعد کی تالیس و تیسر معومات کی روشنی میں مجہولات کا پتہ چلانا یہ سارے کام عاقلہ  
ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔

پھر ان کلی معومات کو قوت عاقلہ کبھی تو معنائی چیزوں سے حاصل کرتی ہے معومات اور  
خیالی اور وجدانی امور سے جو کلی پیدا کی جاتی ہے وہ اسی سلسلہ کی چیز ہے اور کبھی یہ کلیات فکری  
یا حدی قوت سے پیدا ہوتے ہیں یا کسی صاحب شریعت ہستی کی تفسیر سے بھی ان کی پیدائش  
ہوتی ہے ایسی شخصیت جو صریح استدلال کے قائم کرنے میں شہرت رکھتی ہو اس کی صاحب اور  
سلیم رائے سے بھی کبھی کثف سے بھی ان کلیات کا وجود قوت عاقلہ میں انعقاد پذیر ہوتا ہے۔  
اور کبھی یہ کلیات قوت عاقلہ میں اور پر سے نازل ہوتے ہیں مثلاً اعلیٰ کے نقوس یا فلی  
نقوس یا لوح قدر میں جو علوم منعقد ہوتے ہیں ان سے قوت عاقلہ پر ان کلیات کا فیضان ہوتا  
ہے اسی کا نام علم لدنی ہے اور تسلیم من عند رب بھی بعض لوگ اس کو کہتے ہیں بعضوں نے  
اس کا نام قوت قدسیہ رکھا ہے۔

پانچویں اصولی قوت لہر کی "قوت عزم" ہے اسی کو قلب بھی کہتے ہیں لہر کی ساری قوتوں  
کی سلطان و سر دار یہی قوت ہے اسی کی صلاح و فلاح سے ساری قوتوں کی صلاح و فلاح وابستہ  
ہے سارے اخلاق سارے ملکات سارے ارادے اور حالات و مقامات کی حامل بھی یہی قوت  
ہے بہر حال قلب کے کاروبار اور جن حالات و واقعات سے اسے گزرنا پڑتا ہے ان کی داستان  
طویل ہے۔

الحاصل تہذیب النہر کے فنون میں جن قوتوں سے بحث کی جاتی ہے اصولی طور پر وہ یہی  
ہیں پھر ان قوتوں کے مختلف حالات ہیں مثلاً ایک حال ان کا تعطل ہے یعنی بن خدمات کا



ان سے تعلق ہے، نفس ان خدمات کو ان سے ملنے، اب اس کی وجہ خواہ یہ ہو کہ نفس کسی دوسری قوت کے کاروبار کی تکمیل میں منہمک ہو جاتا ہے، اور جن کاموں کا اس خاص قوت سے تعلق ہے اس کی طرف توجہ کرنے کا موقع اس کو نہیں ملتا مثلاً بچہ جب پیدا ہوتا ہے، تو اس کا نفس نہایت قوتوں کی تکمیل میں مصروف رہتا ہے، اس لئے قوت عاقلہ اس کی معطل رہتی ہے، اور کسی بھی ہوتا ہے، کہ جن کاموں کا اس قوت سے تعلق ہے، ان کاموں کی انجام دہی میں وہ کمزور ہوتی ہے مثلاً قوت عاقلہ کسی کی غبی ہو، یا قلب اس کا کمزور ہو، یا محرکہ قوتیں اس کی ضعیف ہوں، ان ہی حالات میں ایک حال ان قوتوں کا وہ بھی ہے، جس کی تعبیر غرائث کے لفظ سے کرتے ہیں یعنی نفس قوت کو اگرچہ اسی کام میں استعمال کر رہا ہو، جس کا اس قوت سے تعلق ہو لیکن استعمال غیر مناسب طور پر ہو مثلاً غلط اور جھوٹے تفسیروں کا تعین یا جن چیزوں سے ضرر پہنچے ان کا ارادہ یا ان ہی مضرت چیزوں کی طرف اعضاء کو متحرک کرنا (ان ہی امور کی تعبیر غرائث سے کی جاتی ہے) ان ہی حالات میں ایک حال اور بھی ہے جسے "استقامت" کہتے ہیں جس قوت سے جس کام کا تعلق ہے، اسی کام میں قوت کو جیسا کہ چاہئے تھا استعمال کرنا نفس جب کسی قوت کو اس طور پر استعمال کرتا ہے، تو اسی کا نام "استقامت" اس پچھلے حال یعنی استقامت کا شمار تو نفس کے کمالات میں کیا جاتا ہے، اور اس سے نفس میں اور پیدا ہوتا ہے، عالم بالا سے قرب کی نسبت میں اضافہ ہوتا ہے، اور گذشتہ دو حال یعنی معطل اور غرائث نفس کے نقائص ہیں، جن سے ظہمت اور تاریکی پیدا ہوتی ہے (اور عالم قدس) سے بعد اور دوری بڑھتی ہے۔

## عقبہ (۶)

بنی آدم کے اگلے ہوں یا پچھلے قریب دے ہوں یا دور والے حق پرست ہوں یا باطل پرستوں کا گروہ ہوں مسئلہ پر تو سب ہی کا اتفاق ہے، کہ حصول سعادت کا ذریعہ نسمہ کی تہذیب ہے، انسانی کمال اس عمل کے ساتھ وابستہ ہے، کہ نسمہ کی قوتوں کی تکمیل میں کوشش کی جائے یہی وجہ تو ہے جو علم و کردار اور اخلاق کا ضلع پسندیدہ اعمال کو لوگ عموماً پسند کرتے ہیں، اور اس کے مخالف صفات سے لوگ بے زار نظر آتے ہیں، اور انہیں بری نگاہوں سے دیکھتے ہیں، ہر قوم کے نفوس کا طہ اور مسہرہ مزدردہ افراد کو تم پائے کہ اپنی ساری توجہ انہوں نے نسمہ کی تہذیب پر مرکوز

کر رکھی ہے، اور جان و دل کی طاقتوں سے ان قوتوں کی تکمیل میں وہ مصروف ہیں۔

اب یہاں جاننے کی بات یہ ہے کہ گو نفس ناطقہ نسیم کی ہر قوت کو ان ہی چیزوں میں استعمال کرتا ہے، جن کا اس قوت سے خصوصی تعلق ہے، لیکن اس استعمال کے دو مختلف طریقے ہیں۔

ایک طریقہ تو یہ ہے کہ مختلف قسم کے مشاغل کا تھما کر ان ہی کے ضمن میں قوت کو اس کے خاص متعلقہ اعمال میں استعمال کیا جائے، مثلاً عوام کو تم دیکھتے ہو کہ اپنے مختلف مشاغل، خورد و نوش، لباس اور دیگر حسی و خیالی امور میں ان کی ہوشیاری ہوتی ہے، اسی ہوشیاری کے ضمن میں اپنی قوت مفکرہ کو وہ استعمال کرتے ہیں، اور ایک مفکرہ ہی کیا، نسیم کی دوسری قوتوں کے استعمال کا بھی طریقہ عوام میں کچھ اسی طرح جاری ہے، اسی کا نتیجہ یہ ہے کہ ان کی رسانی، نسیم کی قوتوں کے متعلقہ اعمال کے صرف اسی حصہ تک ہوتا ہے، جس کے وہ محتاج ہوتے ہیں۔

اور نسیم کی ان ہی قوتوں کو ان کے متعلقہ اعمال و فعال میں استعمال کا دوسرا طریقہ یہ ہے کہ آدمی ہر چیز سے الگ ہو کر صرف اسی قوت کی تکمیل میں منہمک ہو جائے اور اپنی نظر کو ان ہی نتائج پر گامزدے ہو اس خاص قوت کے استعمال سے پیدا ہوتے ہیں اس قوت کے استعمال کے جو مختلف شعبے ہوں ان میں سے ہر شعبہ کی تحقیق و تدقیق میں غرق ہو جائے مثلاً ارباب فلسفہ اپنی قوت عاقل کی تکمیل میں، یا شعراء قوت خیال کی تکمیل میں، یا قوت محرکہ کی تکمیل میں صنعت و حرفت والے لوگ یا دہن نش کرنے والے افراد منہمک رہتے ہیں، استعمال کے اسی دوسرے طریقے کو ان لوگوں نے اختیار کیا ہے، اسی پر دوسری قوتوں کے استعمال کے اس طریقے کو تم قیاس کر سکتے ہو نسیم کی قوتوں کے استعمال کے اس طریقے کو اختیار کرنے والے جب اختیار کرتے ہیں، تو جس قوت کے متعلق یہ طریقہ اختیار کیا جاتا ہے اس کے متعلق کاروبار میں بڑی کشادگی پیدا ہوتی ہے، اودان کے ٹل کے دائرے میں وسعت پیدا ہوتی ہے اور کسی وسعت، عوام میں جن لوگوں کو علم کا شوق ہوتا ہے ان میں اور فلسفیوں کی اس جماعت میں جو شب و روز قوت فکر پر اس کے پیدا کردہ نتائج کے ادھیڑ میں مصروف رہتے ہیں، دونوں میں جو فرق ہے، وہ کسی معنی نہیں رہ سکتا۔

اسی طرح ہر ہر قوت کی تہذیب اور استعمال کے ائمہ اور پیشواؤں کو فلاسفہ یعنی قوت مفکرہ کے ائمہ پر قیاس کر سکتے ہو۔



خلاصہ یہ ہے کہ ہر قوم، ہندو مت رکھنے والے افراد سمیت کی مختلف قوتوں میں سے کسی قوت کی تہذیب کو نصب العین بنا کر جب کام کرنے لگے اور جس مشترک کی قوت کی تہذیب اور اصلاح کو لوگوں نے قوت محرکہ کی تہذیب کا ایک شعبہ جب قرار دیا۔ کیونکہ جس مشترک ہو یا قوت محرکہ دونوں کے متعلقہ افعال کا تعلق آدمی کے اعضاء (ہاتھ پاؤں وغیرہ) ہی سے ہے اسی کا نتیجہ یہ ہوا کہ ہندو کی تہذیب سے جس فنون کا تعلق ہے ان کی پانچ قسمیں پیدا ہوئیں یعنی قوت عقل کی تہذیب و اصلاح سے جس فن کا تعلق ہے اس کا نام حکمت نظریہ رکھا گیا اور دواجمہ کی تہذیب سے جس فن میں بحث کی جاتی ہے اس کا نام "الیقا" کی صنعت رکھا گیا۔ اشراقی حکماء کے کلام میں اس فن کا ایک بڑا ذخیرہ پایا جاتا ہے اور تخیل سے جس فن کا تعلق ہے اس کو فن تجرید کے نام سے موسوم کرتے ہیں اس فن کے مسئلہ بھی ان ہی اشراقی حکماء کی کتابوں میں ملتے ہیں۔

اسی طرح جس فن کا تعلق قوت محرکہ اور جس مشترک سے ہے اسی کا نام حکمت عملی ہے اور قلب یعنی قوت عارضہ کی تہذیب سے جس علم میں بحث کی گئی ہے اس کا نام "حکمت خلقیہ" رکھا گیا ہے یہ اصطلاحات ارباب فلسفہ کے ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہر قوم نے ان علوم نیچگانہ پر اپنی اپنی اصطلاحوں میں بحث کی ہے، جن میں حکماء ہند بھی ہیں۔

لیکن انسان چونکہ خطا اور نسیان سے مرکب ہے اس سے غلطی بھی صادر ہوتی ہے اور باتیں بھول بھی جاتا ہے اسی کا یہ نتیجہ ہے کہ ان میں بعض لوگ مذکورہ بالا علوم اور ان کے نظریات کے متعلق کبھی تعریف کے شرکار ہو گئے ہیں اور کبھی افراط میں مبتلا ہوئے بعضوں کو حق سے قریب ہونے کا موقع مل گیا، بعض حق سے دور ہو گئے، تب حق تعالیٰ جل مجدہ نے بنی نوع انسانی پر یہ احسان کیا کہ ان نیچگانہ فنون کے اصول کی اشاعت ان میں حضرات انبیاء علیہم الصلوٰۃ والتسليم کی زبانوں سے کرا دی گئی، بعض معصوموں کے اس طبقہ نے جو حق تعالیٰ کی زباناں ہونے کی حیثیت رکھتے ہیں، ان فنون نیچگانہ کے اصول کو بیان کیا۔

ان بزرگوں نے صحیح عقائد کا اعلان قوت عاقلہ کی تکمیل کے لئے فرمایا اور ادکار جو مختلف قسم کے مقرر کئے گئے ہیں ان کی غرض یہ ہے کہ قوت داسمہ کی تکمیل ہو اسی طرح حضرات انبیاء علیہم السلام نے لوگوں کو بازاری غل غپ زدوں اور دواہی تباہی خیزوں سے بچنے کا حکم دیا ہے اور تاکید کی گئی ہے کہ عام بازاری راستوں پر بیٹھنے سے لوگ احتراز کریں، نیز کثرت کلام سے خود صاموئے سے پہلے جو عموماً ممانعت کی گئی ہے ان سب کا راز یہی ہے کہ قوت خیال کی ان تدبیروں سے

تہذیب اور اصلاح ہوتی ہے، ان ہی بزرگوں نے اعلیٰ کردار اور بلند اخلاق کی طرف کبھی  
اجمال کے رنگ میں اور کبھی تفصیل کی شکل میں جو قویہ دلائی ہے، اور اخلاقی ہر ایکوں سے لوگوں کو  
جو روکا ہے، نیز قدسی احوال یعنی بیحد و امید غن درجا، یا ان ہی کی مماثل چیزوں کی ان کے  
کلام میں جو تعریفیں کی گئی ہیں، اور صبر و تحمل یا اسی قسم کے دیگر مقامات عالیہ کا جو مطالبہ کیا گیا  
ہے، جن اعمال و افعال سے بہترین مسکات کے حصول میں مدد ملتی ہو، ان پر استقامت اور  
دوام پر جو اصرار کیا گیا ہے، مقصود سب سے یہی ہے، کہ قلب (یعنی قوت عازمہ) کی تہذیب  
میں لوگوں کو کامیابی میسر آئے، اسی طرح قوت محرکہ کی تہذیب کے لئے ان بزرگوں نے مختلف  
اعمال و اشغال مقرر کئے ہیں۔

حضرات انبیاء علیہم السلام کے بعد ان کے متبعین اور اتنے والوں میں جن کی سمتیں بلند  
تھیں، وہ کم بہت کو جست کر کے کھڑے ہو گئے، یہی مجتہدین کا طبقہ ہے، اس طبقہ کے مختلف  
افراد نے مختلف علم کو اپنی جدوجہد اور کوششوں کا مرکز بنایا، اور یہ میں اس لئے کہہ رہا ہوں کہ مجتہدین  
کے متعلق میرا خیال یہ نہیں ہے، کہ کسی خاص علم یا فن سے ان کو خصوصیت ہے، یعنی عام طور  
پر جو یہ سمجھا جاتا ہے، کہ ”اسطلاحی علم فقہ“ ہی میں صرف مجتہدین گذرے ہیں، میرے نزدیک یہ  
صحیح نہیں ہیں، بلکہ ہر فن اور ہر علم کا یہ عام قانون اور عام دستور ہے، (پس جیسے علم فقہ  
میں مجتہدین گذرے ہیں، حضرات انبیاء کے لئے ہجرت دوسرے علوم کے بھی خاص مجتہدین  
ہیں) البتہ اتنی بات درست ہے، کہ انبیاء علیہم السلام کے کلام میں مسئلہ کے جن پہلوؤں کے  
متعلق سکوت اختیار کیا گیا ہے، ان سکوت عنہا مسائل کے حکم کو ان تصریحات کی روشنی میں  
سمجھنا جو انبیاء کے کلام میں پائے جاتے ہیں، یعنی سکوت کا منطوق سے الحاق کا اہل مجتہدین  
کا جو فریضہ ہے، اس عمل میں ہر فن کے مجتہدین کے طریقے مختلف ہیں۔

بہر حال جہاد جن کوششوں کی تعبیر ہے، ان میں سب مشترک ہیں، سب ہی نے ان اجتہاد  
امور کو انجام دیا ہے، یعنی انبیاء کے کلام میں جن باتوں کی تصریح کی گئی ہے، جنہیں نصوص کہتے ہیں،  
ان نصوص کے معانی، وزن کے اسباب و علل، ان اسباب و علل سے جن احکام کا تعلق ہے  
اور ان سے جو مقصود ہے، پہلے ان باتوں کی سمجھوں نے تفصیل کی اس کے بعد دوسرا کام  
ان لوگوں نے یہ کیا کہ (ان ہی تصریحات) کو پیش نظر رکھ کر کلی قواعد و بن سکتے تھے ان کی انھوں نے  
تائیس کی پھر ان کلی قواعد سے جو جزئیات پیدا ہو سکتے ہیں، ان کا استنباط کیا، اور یہی ان کا



تیسرا کام ہے پھر ان علوم اور ان کے مسائل کے مبادی اور بنیادوں کو انھوں نے بیان کیا یہ ان کا چوتھا کام ہے

آخر میں اس فن کے مسائل و احکام کے متعلق دلوں میں جو شکوک و شبہات پیدا ہو سکتے ہیں ان کا ازالہ اور ان شکوک کی وجہ سے بعضوں میں ان احکام کے متعلق جو لاپرواہیاں پیدا ہو جاتی ہیں ان لاپرواہیوں پر لوگوں کی تنبیہ یہ ان کا پانچواں کام ہے۔

علوم پنجگانہ کے متعلق کوششوں کا یہ سلسلہ جب جاری ہوا تو وہ پھیلا، اتنا پھیلا کہ ان میں پانچوں علوم میں سے ہر علم نے بھائے خود مستقل علم کی حیثیت اختیار کر لی اور کیا مستقل علم جس کے نہ طول کی انتہا تھی اور نہ عرض کی

ادریں اب ہر علم کی حالت یہ ہو گئی کہ ان میں سے ہر علم کی بنیاد و حضرات انبیاء علیہم السلام کے مخصوص اور تصریحات پر قائم ہے، لیکن ہر علم میں جزئی اور فردی مسائل کا اضافہ اس علم کے ائمہ کی کوششوں سے ہوا، ان میں ہر علم کے کچھ مبادی ہیں، جنہیں اپنے مقاصد سے کسی نہ کسی قسم کا تعلق ضرور ہے، خواہ تعلق مخفی ہی کیوں نہ ہو، اسی طرح ہر علم میں بعض تنبیہی باتیں ہیں، بعض دلائل و براہین ہیں جن سے یہی غرض ہے کہ جن لوگوں میں اس علم کی جانب سے لاپرواہی پائی جاتی ہو، اس کا ازالہ کیا جائے یا جن لوگوں کی طرف سے اس علم اور اس کے مسائل پر کچھ چینییاں کی گئی ہوں اور مخالفات و اعتراضات کئے گئے ہوں، ان کا زور توڑ دیا جائے۔

خلاصہ یہ ہے کہ یہ سارے علوم درحقیقت شرعی علوم ہی ہیں، اور ان میں سے ہر علم کے ائمہ کی تاہید غیب سے کی گئی ہے، ان ائمہ کی تقلید کرنے والے لوگ حق ہی کے پیرو ہیں، واقعہ تو یہی ہے باقی عام طور پر جو یہ دیکھا جاتا ہے کہ ہر علم اور ہر فن والے اپنے سوا دوسرے فنون و علوم والوں سے کچھ شاکی نظر آتے ہیں، اور اپنے سوا دوسروں کے علوم کا انکار کرتے ہیں، دینے ان کو شرعی علوم کے ذیل میں شریک کرنا نہیں چاہتے، تو اس میں بات وہی ہے، کہ ہر فن کا جو اصل مقصد ہے اور اس کے جو مبادی ہیں، نیز اس خاص فن کے ارباب اجتہاد کے اجتہاد کا جو خاص طریقہ ہے، اس سے ناواقفیت عموماً لوگوں میں انکار کے اس جذبہ کو پیدا کرتی ہے، ناواقفیت ہی کا نتیجہ ہے کہ بسا اوقات دوسرے علوم و فنون کے اجتہادی مسائل جو شریعت ہی کی کسی اس سے ماخوذ ہوتے ہیں، ان کے متعلق بدعت ہونے کا فتویٰ لگا دیا جاتا ہے۔

حالانکہ سچی بات یہی ہے کہ مذکورہ بالا علوم میں سے کوئی علم بھی ہو، اس علم کے جزئی مسائل

اور فروعی احکام خود صاحب شریعت سے منقول نہیں ہیں، دیکھتے ہیں کہ جزئی مسائل کو مثلاً بدعت نہ سمجھنا اور فقہ کے مواکلام یا تصوف کے فردی مسائل کو اس لئے بدعت قرار دینا کہ صاحب شریعت نے ان کی تصریح نہیں کی ہے، نہ بردستی کے سوا اور کیا ہے، اسی طرح ان علوم و فنون کے بعض مبادی کو لوگ بدعت قرار دیتے ہیں، اور خیال پکڑتے ہیں کہ مبادی نہیں بلکہ ان امور کی حیثیت اس فن میں مقاصد کی ہے، (عالمائے اہل ان کی غلطی ہے) باقی مبادی کے متعلق یہ کہنا کہ صاحب شریعت نے ان کی تصریح نہیں کی ہے، تو اس میں اس فن کی کیا خصوصیت ہے، ان بچکانہ علوم میں سے کون سا علم ہے جس کے مبادی کا تفصیلی ذکر صاحب شریعت کے کلام میں پایا جاتا ہے، بلکہ سچ تو یہ ہے کہ علوم کے مبادی صاحب شریعت ہی سے کیا خود ان کے ائمہ سے بھی عموماً منقول نہیں ہوتے۔ آخر میں پوچھتا ہوں کہ علم الاحکام کے مبادی جو اصول فقہ کے قواعد ہیں اور اصول فقہ کے مبادی علم معانی اور علم بیان کے مسائل ہیں، اور علم معانی و بیان کے مبادی خود صرف لغت و نحو و صرف علوم حدیث، (تو کیا ان مبادی کو یوں نے صاحب شریعت بلکہ علم احکام کے ائمہ سے نقل کیا ہے؟) کیا علم احکام کے جو ائمہ ہیں، مثلاً امام ابوحنیفہ، شافعی، مالک، احمد وغیرہم حضرات، سے خود سرت اور سنت کے مسائل منقول ہیں؟

یہ بھی دیکھا جاتا ہے، کہ ان علوم بچکانہ کے بعض مبادی کو لوگ لغوی قرار دیتے ہیں، (یعنی سمجھتے ہیں کہ ان علوم کے مسائل کے سمجھنے میں ان مبادی سے کوئی مدد نہیں ملتی، اسی لئے ان کا تعلیم و تعلم کو بھی وہ مخالفت کرتے ہیں،) لیکن اس کا لٹہ بھی وہی ہے کہ اس فن کے مسائل میں اہل ان مبادی کے مسائل میں جو محض تعلقات ہیں، ان سے یہ لوگ نادانیت ہوتے ہیں بلکہ بعضوں کی نادانیت تو اس سلسلہ میں اس حد تک بڑھ جاتی ہے کہ لغوی نہیں بلکہ مبادی میں اور جس علم کے وہ مبادی ہیں، ان کے مسائل میں سمجھتے ہیں کہ مخالفت کیا تعلق ہے، جس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یہ ظاہر ان مبادی میں اور اس فن کے مسائل میں بہت دور کا تعلق ہوتا ہے، آخر تم دیکھتے ہو کہ خود صرف جو علم الاحکام کے مبادی ہیں، ان میں علم الاحکام کے مسائل کا بھی کیا کوئی ذکر کرتا ہے، یہ بات کہ ہر فاعل کو عربی زبان میں پیش ہوتا ہے، ایک عامی آدمی کیا سمجھ سکتا ہے، کہ فقہ جس میں حلال و حرام و حرم و استیجاب وغیرہ کے احکام بیان کئے جاتے ہیں، اس سے اس مسئلہ کا کیا تعلق ہے۔

بہر حال کچھ بھی ہو، اسلامی علماء اس علم کو جس میں توت ماقہ کی تہذیب سے بحث کی جاتی ہے، علم کلام تو اس وقت کہتے ہیں، ان اعتقادات پر جن کی شریعت میں تصریح کی گئی ہے، عقل کی مدد سے



میں بحث کی جاتی ہے، اور سب سے بڑے عمل کے اگر ان کی تفصیل و تشریح میں کشف سے مدد لی گئی ہو،  
و اسی کا نام تصوف ہے۔

تصوف کے علم سے یہاں مراد مباحث کا وہ مجموعہ ہے، جیسے ہونیہ کرام کے مقلدوں اور  
ماننے والوں نے مدون کیا ہے، یعنی وہی کمالات رکھنے والے بزرگوں پر جو باتیں منکشف و مکشوف  
ہوتی ہیں، ان ہی سے شرعی اعتقادات کی تفصیل میں کام لیا گیا ہے۔

باقی خود ان بزرگوں کے علوم جن کا اصطلاحی نام "عرفت" ہے، اس وقت میری بحث کے  
دائرے سے وہ خارج ہیں، ٹھیک جیسے "خود دینی" سے بھی میری اس گفتگو کا کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ  
اس وقت تو میری نظر محض ان علوم تک محدود ہے، جن کا تعلق نسبہ کی قوتوں سے ہے، اور عنقریب  
تم کو یہ بتایا جائے گا کہ دینی اس سلسلہ کی چیز نہیں ہے۔

اسی طرح قوت عمر کے سے جس علم کا تعلق ہے، اس کو "فہم" کہتے ہیں، اور قوت تخیل کے جس علم  
میں بحث کی جاتی ہے، اس کا نام آداب القصص العزلیہ ہے، دینے خیال کی صفائی کے طریقے اور  
گوشہ گوشتی کے آداب اس علم میں بتائے جاتے ہیں، اور قوت واپہم سے جس علم میں بحث ہوتی ہے،  
اسی کو علم الاشغال و المراقبات و النسب کہتے ہیں۔

ادب سے جس علم کی بحث کا تعلق ہے، اسی کو علم السلوک کہتے ہیں اسی علم میں اخلاق  
اور انسان کے فطری جذبات و ملکات نیز احوال و مقامات سے بحث کی جاتی ہے  
یہاں یہ یاد رکھنے کی بات ہے کہ ان پنجگانہ علوم کے مسائل میں بعض مسائل کی نوعیت  
تو قطعی یعنی مسائل کی ہوتی ہے، یعنی وہی باتیں جن کی شریعت میں تصریح کی گئی ہے، جنہیں منصوصات  
کہتے ہیں، اور ہر علم کے بعض مسائل ایسے بھی ہیں، جنہیں قطعی نہیں بلکہ ظنی کہہ سکتے ہیں، یعنی بطور ظن  
غالب کے ان کو مانا جاتا ہے، ہر فن کے ائمہ نے اپنی اجتہادی کوششوں سے جن مسائل کو ہر علم میں  
پیدا کیا ہے، ان کا یہی حال ہے، یعنی وہ منظومات میں شمار ہوتے ہیں، گویا ان کی حالت وہی ہے  
(جو فقہ میں) قیاسی مسائل کی ہے، اگر صحیح اور غلط ہونے کا احتمال ان میں پھر بھی باقی ہی رہتا ہے، بعد  
گمان غالب کے جو ان مسائل کو مانتا ہے، اور ان پر عمل کرتا ہے، وہ حق پر ہے، اور حق کی طرف اس کی  
راہ تھائی کی گئی ہے۔

ان منظونہ غیر قطعی مسائل کا حکم یہ ہے، کہ نص (یعنی صاحب شریعت کے تصریحات) سے اگر  
وہ متصادم ہوں تو اس وقت ان کو مسترد کر دینا پڑتا ہے، لیکن اجتہاد و استنباط کے جو صحیح مقررہ قواعد

ہیں اگر ان ہی کی امداد سے وہ پیدا کئے گئے ہیں تو وہ قبول کئے جاتے ہیں، باقی ہر فن کے اجتہاد کا اعتبار ان کے طریقوں کی صحت و غلطی اپنی خاص خصوصیت رکھتی ہے۔

(نہی منظور مسائل میں) بعض چیزیں ایسی بھی ہوتی ہیں جن کو فن کے اصل مسائل سے وہی تعلق ہوتا ہے جو کسی چیز کو اپنے مبادی سے ہوتا ہے، ان مبادی کے رد و قبول کا معیار یہ ہے کہ واقعی اصل فن کے مقاصد کے حصول میں اگر ان سے مدد ملتی ہو تو ان کو قبول کر لینا چاہئے اور نہ ملتی ہو تو رد کر دینا چاہئے، ان مبادی میں بعض چیزیں تو ایسی ہوتی ہیں جن میں یہ کیفیت (یعنی اصل فن کے مقاصد کے حصول میں ان سے مدد ملتی ہو) بہت واضح شکلوں میں پائی جاتی ہے اور مقاصد ان کا تعلق مخفی نہیں ہوتا، لیکن بعضوں میں دور کی مناسبت ہوتی ہے، اسی لئے ان کی کیفیت پوشیدہ اور مخفی رہتی ہے۔

ایک اور بات جس کا ذکر یہاں ضروری ہے، یہ ہے کہ مذکورہ بالا علوم میں سے ہر علم کے متعلق اختلافات جم پید ہوئے ہیں، اور ان اختلافات کی وجہ سے جو فرقے بن گئے ہیں، ان کی دو مختلف نوعیتیں ہیں، یعنی اختلافات کا ایک سلسلہ تو وہ ہے جو حق و باطل والوں میں قائم ہے مثلاً اہل سنت کے فقہاء اور خشیوں کے فقہاء کے اختلافات کی یہی نوعیت ہے، یا متزلز اور شاعرہ میں باوجود یہ ملامت میں اور جو دیہ عرفاء میں جو اختلافات ہیں ان کا حل بھی یہی ہے، اسی طرح شراب اور نشہ اور چیزوں سے اپنے مراقبوں میں جو مدد لیتے ہیں، ان لوگوں میں اور جو ذکاوت و غیرہ سے ان ہی مراقبات میں امداد حاصل کرتے ہیں، ان کا اختلاف بھی اسی قسم کا ہے، جس میں ایک ان میں حق پر ہے اور دوسرا باطل پر، بعض لوگ جو قلب کے عیوب یعنی کبر و ناز و نفوذ وغیرہ کا علاج شرعی شمار کے ترک سے کرتے ہیں، ان لوگوں میں اور ان حضرات میں جو اپنے گناہوں اور قصوروں کے مٹانے کو ان قیام عیوب کے علاج کا ذریعہ بناتے ہیں، دونوں کے اختلافات کی نوعیت بھی یہی ہے، (اسی پر ہم دوسرے اختلافات جو اسی ذیل کے ہیں، ان کو قیاس کر سکتے ہیں)۔

اس قسم کے اختلافات کا حکم یہ ہے کہ دونوں فرقوں میں سے ایک معین فرقہ کے متعلق فیصلہ کرنا چاہئے کہ وہ حق پر ہے، اور جاننا چاہئے کہ ان کا مقابل دوسرے فرقہ یقیناً برسر غلطی ہے۔

(لیکن اختلافات ہی کی دوسری قسم وہ ہے، جس کے متعلق سمجھا جاتا ہے کہ وہ ارباب حق کے اختلافات ہیں، مثلاً ائمہ اربعہ میں، یا اشعریہ اور ماتریدیہ میں یا جو دیہ و رائیہ اور شہود و تطلیہ میں یا صوفیہ کے مختلف طریقوں کے (اذکار و اشغال وغیرہ) میں جو اختلافات ہیں، ان کی نوعیت بھی یہی ہے)



علم اختلاف کی اس قسم کا یہ ہے کہ اکثر مسائل میں ان فریقوں میں سے ہر فریق برسر حق ہے لہذا قرآنی اُت:

وکل وجهة هو مقلبها

ہر یک رخ کی ایک خاص سمت ہوتی ہے اسی کی طرف

وہ رخ کرتا ہے

کے معصوق یہی لوگ ہیں پس ان میں سے جس کسی کی جو پیروی اختیار کرے گا اصل مقصود تک پہنچ جائے گا۔

تنبیہ: بولنے والا اپنی گفتگو سے مخاطب کو جوابات سمجھانی چاہتا ہو، اسی کو میں ظاہر الکلام خیال کرتا ہوں  
یعنی یہ ظاہر کلام سے جوابات سمجھ میں آئے وہ یہی ہے، خواہ بولنے والا اپنے مقصد کو صریح تعبیر کے لہجے  
میں ادا کرے یا اشارے سے اپنا مطلب سمجھائے، کنانی الفاظ سے مدد لے یا حقیقی معنوں میں الفاظ  
کو استعمال کرے، یا مجازی استعمال سے فائدہ اٹھائے، سیرے نزدیک "ظاہر کلام" کے تحت تعبیر و اظہار  
مدعا کی یہ ساری شکلیں درج ہیں۔

لیکن بولنے والے کی گفتگو سے جوابات سمجھنے والوں کی سمجھ میں آجائے، بخواہ یہ بات جو سمجھ میں  
آئی ہو اس کا منشا گفتگو کے مدلول اور اصل معنی میں موجود ہو یا اس گفتگو کا وہ نتیجہ اور ثمرہ جو کچھ ہو،  
ان سب کو میں "باطن الکلام" خیال کرتا ہوں، یعنی گفتگو کے باطنی پہلو سے ان کا تعلق ہوتا ہے  
وہ یہ ہے کہ اقوال ہوں یا افعال کبھی تو بعض خاص حالات سے وہ پیدا ہوتے ہیں، اور کبھی  
خود اقوال یا افعال بعض حالات کو پیدا کرتے ہیں، اسی طرح الفاظ جن معانی پر دلالت کرتے ہیں،  
ان کی نوعیت بھی مختلف ہوتی ہے، یعنی کبھی تو دلالت کی یہ کیفیت وضع واضح کا نتیجہ ہوتی ہے یعنی  
بنانے والے اصطلاح بنالیتے ہیں کہ خداں لفظ سے فلاں بات سمجھی جائے گی یا فلاں فعل خدا ہاتھ  
اٹھانے سے سمجھا جائے گا کہ ہاتھ اٹھانے والا سلام کر رہا ہے، یا کبھی یہ بات طبعی تصوق کی بنیاد پر  
پیدا ہوتی ہے مثلاً ماتھا یعنی یا سجدہ کرنے سے طبعاً سمجھا جاتا ہے کہ سجدہ کرنے والا اس عظمت کا اظہار  
کر رہا ہے، جو اس کے دل میں سجود کے متعلق پائی جاتی ہے، حالات کا بجنسہ یہی تصوق عموماً سے  
بھی ہے، اور علوم سے یہی رشتہ قدسی فیوض اور غیبی احواں کا ہے، ان تمہیدی باتوں سے غالباً یہ  
چیز سمجھ میں آسکتی ہے، کہ فروعی مسئلہ کی تعمیل کا حکم اگر ظاہر میں دیا گیا ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ  
یہ باطن اس مسئلہ کی اصل کی طرف ترغیب دلائی گئی ہے، یا یہ ظاہر کسی فروعی مسئلہ کی ممانعت کا مطلب  
یہ ہوتا ہے، کہ حقیقت مخاطب کے دل میں اس سے ممانعت کرنے والا نفرت پیدا کرانی چاہتا ہے

یا کسی چیز کی بظاہر توجہ نہ باطن اس شے کی مدح ہوتی رہے، یہی حال مذمت کرنے کا ہے،  
یعنی بظاہر کسی چیز کی مذمت خود اس شے کی درحقیقت مذمت ہے، (میں تو کچھ کہتا چاہتا ہوں  
اس کو مثال سے سمجھو) میں نے اپنے والد کسی کو صوبہ کہا ہے کہ فقیر کو کچھ دو، یا حکم کرتا ہے کہ فلاں صفا  
کو سلام کر دیا فلاں کو سلام نہ کرو، یا کہتا ہے کہ نماز بہت اچھی چیز ہے اور نماز تو بہتر، مثلاً انصاف  
چلتا بڑی بات ہے،

تو گفتگو کی ان ساری قسموں سے جس مطلب کو ہر زبان دان سمجھتا ہے، اسی کو کلام کا ظاہر  
مطلب قرار دیا جائے گا، لیکن مذکورہ بالا اقوال سے یہ باتیں جو سمجھ میں آتی ہیں، کہ بولنے والا  
مخاطب کو سخاوت کا حکم دے رہا ہے، (میں فقیر کو کچھ دو سے سخاوت کا حکم جو سمجھ میں آتا ہے)  
یا سلام کرنے کا حکم جس کے لئے دیا گیا ہے، اس کی تعظیم مخاطب سے بولنے والا کرانی چاہتا ہے  
یا جس کے سلام سے اس نے منع کیا تھا، اس کی اہانت مقصود ہے، یا نماز کو اچھی چیز قرار دینے کا  
مطلب یہ ہے، کہ خیرۃ القدس کی طرف توجہ اور اس کی طرف خضوع و خشوع کو وہ اچھی بات قرار  
دے رہا ہے، یا نماز تو بہتر وغیرہ سے روکنے کا مطلب یہ ہے کہ غرور اور خود پسندی کی وہ مذمت  
کر رہا ہے، تو ان ہی باتوں کو کلام کا باطنی پہلو سمجھنا چاہئے۔

(اب اسی بنیاد پر سمجھنا چاہئے) کہ اسم کی تہذیب سے جن علوم بچ چکے، ان کا تعلق سے یہ سارے  
علوم "ظاہر شریعت" ہی کے دائرے میں داخل ہیں، باقی شریعت کا یا سن یا اس کا باطنی پہلو  
اس کا ذکر آئندہ آ رہا ہے، یہاں صرف اس بات پر توجہ مقصود ہے کہ عوام الناس میں یہ جو مشہور  
ہو گیا ہے، کہ علم کلام درفقہ کا تعلق تو ظاہر شریعت سے ہے، اید علم تصوف یا تزکیہ و تصفیہ کے  
آداب کا ذکر جن علوم میں کیا جاتا ہے، اور اشغال یا نسبتوں کی تفصیل جن میں بتائی گئی ہے یا سلوک  
کا علم ان سارے علوم کا باطن شریعت سے تعلق ہے، میرے نزدیک یہ صرف ایک اعلیٰ  
بات ہے،

کیونکہ ان چھ گانہ علوم میں سے کوئی علم بھی ہر سب میں یہ بات مشترک ہے کہ ان کے اصول  
اور اساسی امور کی تصریح تو اصل شریعت میں کی گئی ہے، یعنی اصول سب کے مخصوص ہیں، اید  
جزئی احکام و مسائل کا ان ہی اصولی باتوں سے پیدا کرنا اور ان کی کلی بنیادوں کو استوار و مستحکم  
کرنا سب کے مقدمات اور مبادی کو منقوع و معین کرنا ان کا سب کو ہر علم اور ہر فن کے ائمہ نے انجام  
دیا ہے، خواہ وہ کلام ہو یا فقہ، تصوف ہو، یا علم تصفیہ، و تزکیہ، اشغال یا سلوک، کچھ بھی ہر سب کا



## عقبہ (۷)

نفس کی ہر قوت کی تہذیب و صلاح کے تین درجے ہیں، نفس، ناطقہ اپنے مختلف اشغال و اعمال کے ضمن میں اس قوت سے بقدر ضرورت جب تک استعمال لیتا رہتا ہے، یہی اس قوت کی تہذیب و صلاح کا ابتدائی مرحلہ ہے، اور دوسرا درجہ تہذیب کا اس قوت کے یہ ہے، کہ جن امور کا حصول اس قوت سے وابستہ ہے یا جو خدمات اس سے متعلق ہیں، ان امور اور ان خدمات میں نفس ناطقہ اس قوت کو اس طور پر استعمال کرے، کہ گویا اسی کو اس نے اپنا مستقل نصب العین بنالیا ہے، اور ہر چیز سے الگ ہو کر اسی کام میں نفس منہک و مشغول ہو جائے، یہ اس قوت کی تہذیب کا وسطانی درجہ ہے۔

اور تیسرا درجہ ان ہی قوتوں کی تہذیب کا یہ ہے، کہ جو جو کام ان سے متعلق ہیں، ان کاموں کے حصول میں وسعت پیدا ہو جائے اور غیب سے اس میں تائید ہونے لگے اس مرحلہ پر پہنچ کر ان سارے کاموں میں جن کا اسی قوت سے تعلق ہے، نفس ناطقہ اس قوت کو جی بھر کر استعمال کرنے لگتا ہے اور جو نتائج اس کا دوبارہ مرتب ہو سکتے تھے، باسانی بنیہر کسی مشقت و محنت کے وہ حاصل ہونے لگتے ہیں، اور اس قوت کی تہذیب کا یہ آخری و انتہائی درجہ ہے، (یہ تیسرا درجہ تہذیب کا اجمالی ذکر تھا، تفصیلی طور پر اگر اس کو سمجھنا چاہتے ہو تو حسب ذیل بیان میں غور کرو)

قوت عاقلہ کی تہذیب کی ابتدائیوں میں ہے، کہ حق سبحانہ و تعالیٰ کی عظمت و جلال کے متعلق جو صحیح صحیح واقعی عقائد ہو سکتے ہیں، اور یہ کہ کمالات کے سلسلہ میں حق تعالیٰ کی ذات جن انتہائی مراتب پر ہے، بہترین خوبیاں اور محسن، فضائل و قواضیٰ جن سے وہ متصف ہے، نیز اپنے تاثیر علی میں اور کائنات میں رد و بدل تغیر و انقلاب پیدا کرنے میں خدا کی ذات جس استقلال مقام کی مالک ہے، ان امور میں اس کی توحید اور یکتائی کا جو واقعی حال ہے، اسی طرح حضرات انبیاء علیہم السلام جس احترام و تعظیم کے مستحق ہیں، اور یہ کہ ان کی پیروی کس حد تک واجب و لازم ہے، ان امور کے متعلق جو واقعی اعتقاد اور یقین آدمی کو رکھنا چاہئے اور اسی کے ساتھ آخرت کا یقین یعنی یہ بات کہ آدمی جو کچھ اس وقت کر رہا ہے، اس کا بدلہ دینے والا بھی یہاں موجود ہے، یہ غلط

خیال ہے کہ بنی آدم بغیر کسی نصب العین کے پیدا کئے گئے ہیں ان پر کسی قسم کی ذمہ داری عائد نہیں کی گئی ہے بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ہر شخص جو کچھ کر رہا ہے اس کے نتائج سے اس کو دوچار ہونا پڑے گا، پہلے کاموں کے پھل انجام سے اور برے کاموں کے برے انجام سے الغرض یہ اور اسی قسم کے دوسرے عقائد اور یقینیات سے قوت عائد کی اصلاح اور تہذیب کا کام شروع کیا جائیگا ان عقائد کی طرف زندگی کے عام گزرنے والے واقعات کی ضمن میں آدمی کی توجہ مبذول ہوتی رہتی ہے مثلاً مرض، بیماری، صحت و عافیت، فقری و امیری، مصائب میں مبتلا ہو جانے کے وقت پھر ان سے نجات یاب ہونے کی شکلوں میں اپنے ان عقائد کی طرف توجہ کر کے کام لے گا اس کو متاثر ہوتا ہے، یعنی جن مصیبتوں میں مثلاً وہ مبتلا ہو جاتا ہے، تو سمجھتا ہے کہ یہ حق تعالیٰ ہی کے حکم سے ہوا اور ان مصائب سے جب خلاصی میسر آتی ہے، تو یقین کرتا ہے کہ حق سبحانہ و تعالیٰ ہی اس کو ان سے نجات عطا فرمائی، خیال کرتا ہے کہ خدا نے اس کی دعا میں سن لیں اس کے فطری اور اس کی بے بسیوں کو وہ دیکھ رہا تھا کوئی چیز اس سے پوشیدہ نہ تھی، اسی طرح جن احمد کا شریعت میں حکم دیا گیا ہے، ان کی تعمیل کے ضمن میں یا جن سے ممانعت کی گئی ہے، ان سے بچنے کے ضمن میں وہ اپنے اعتقادی احساسات کی بیداری سے مستفید ہوتا رہتا ہے، کیونکہ احکام الہی کی تعمیل اور نواہی (یعنی جن چیزوں کی ممانعت کی گئی ہے) ان سے پرہیز دلاتا کرتا ہے کہ خدا کی عظمت سے اس کا قلب معمور ہے آخرت کا یقین اس کے دل میں ہے، حضرات انبیاء علیہم السلام کی پیروی و اتباع کو وہ واجب سمجھتا ہے جو چیزیں شعائر شہ گھی جاتی ہیں ان کا احترام کرتا ہے، نیز غیر دل کی جن لوگوں نے پیروی کی ان کا ساتھ دینا ان بزرگوں کی تعریف کرنا اور جنہوں نے مخالفت کی ان کی مذمت، اس قسم کی باتیں بھی عظمت کے اس جذبہ کو بھرتی رہتی ہیں جو انبیاء علیہم السلام کی اس کے قلب میں پائی جاتی ہیں جن لوگوں کی قوت عائد تہذیب کے اس درجہ تک پہنچ جاتی ہے، ان ہی لوگوں کو "مومنین" کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔

اور اس ابتدائی درجہ کی تکمیل کے بعد دوسرا درجہ قوت عائد کی تہذیب کا یہ ہے کہ مذکورہ بالا عقائد صحیحہ کے متعلق غور و فکر کو نفس اپنا مستقل مشغلہ بنا لیتا ہے، اور کلام و تصوف کے جراثیم گندے ہیں ان کے کلام میں ان عقائد کے متعلق جو باتیں پائی جاتی ہیں ان کو تلاش کرتا رہتا ہے جس کی وجہ سے جو نقائص اور جو کوتاہیاں رہ جاتی ہیں وہ اس کی نگاہوں کے سامنے آ جاتی ہیں نقص اور کمال میں جو فرق ہے، اب اس پر واضح ہونے لگتا ہے ان عقائد کی تفصیل و تشریح پر



بھی رفتہ رفتہ وہ تادم ہوتا چلا جاتا ہے، یہ اب سمجھنے لگتا ہے، کہ کمالات جن کا انتساب آدمی کی طرف بھی کیا جاتا ہے، اور خدا کی طرف بھی، لیکن واقعہً ان دونوں میں کتنا بڑا فرق ہے، اسی طرح یہ بات کہ اسباب کی راہ سے حق تعالیٰ کے تاثیر و افعال کا جو ظہور ہوتا ہے، اس میں اور جن تاثیرات کا اثر اس کی عنایت سے تعلق ہے، دونوں میں کیا فرق ہے، یا یہ کہ اسباب کو مغلوب بنا کر تاثیر و افعال صادر ہوتے ہیں، اور خود اسباب ہی غالب اور جن تاثیرات کو نمایاں کرتے ہیں، ان دونوں کی خصوصیات میں کیا اختلاف ہے، وہ جانتا ہے، کہ ناسوتی چیزوں میں باہم قرب کے جو تعلقات ہیں، ان میں اور مادے سے مجرّد اشیاء، ان ہی ناسوتی امور سے قرب کا جو تعلق رکھتے ہیں، قرب کی ان دونوں کیفیتوں میں کیا امتیاز ہے، الغرض انبیاء علیہم السلام میں، اور دوسرے اہل کمالات میں یا وحی میں اور الہام میں یا عصمت میں اور حفظ میں کیا فرق ہے، یا رسول ہونے میں اور مقرب ہونے میں کیا امتیاز ہے، ان سب باتوں کو وہ جانتے لگتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے، کہ ساری اعتقادی باتوں کے متعلق اس کا مطالعہ مستقل ہوتا ہے اور سب استقلال فی فکر و نظر ڈالتا ہے، مثلاً نبوت کے متعلق یا معاد (عالم آخرت) کے تفصیلات کے متعلق اس کے معلومات کی یہی نوعیت ہوتی ہے، جس کی قوت عاقلہ تہذیب کے اس درجہ تک پہنچ جاتی ہے، اسی کو لوگ عالم کہتے ہیں،

تیسرا درجہ قوت عاقلہ کی تہذیب کا یہ ہے، کہ مذکورہ بالا سارے امور کی کنہ، اور راز تک پہنچا ہو جائے، اور ان امور کے جو مختلف قوابل ہیں، ان قوابل کی خصوصیتوں میں امتیاز کی صلاحیت اس میں پیدا ہو جاتی ہے، مثلاً انبیاء کے کمالات میں عام کے مختلف حالات اور مختلف قرون، دوا کو جو دخل ہوتا ہے۔

نیز پیغمبروں کے اصطلاحات میں جو فرق ہوتا ہے، وہ ان کا عارف ہوتا ہے، یعنی جانتا ہے کہ سارے ہادیوں، اور راہ نمادوں کا مدعا اور مطلب ایک ہی ہے، واقعہ واحد ہے، لیکن اس واقعہ کی تعبیر میں مختلف ہیں، کسی نے اجمال سے کام لیا ہے، اور کسی نے تفصیل سے ایک ہی چیز کو کسی خاص عہد اور قرون میں کسی خاص محسوس چیز کی تشبیہ کے رنگ میں پیغمبروں نے بیان کیا ہے اور دوسرے عہد میں کسی دوسری محسوس چیز کی تشبیہ انھوں نے اختیار کیا ہے، قرآنی آیت،

انا اوحینا الی نوح والنہی من بعدہ  
بم نے وحی نازل کی نوح پر اور ان پیغمبروں پر جو نوح کے بعد آئے

میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے،

بہر حال جو آدمی حضرات انبیاء علیہم السلام کے پیش کردہ عقائد کے اسرار و راز سے واقف ہے، اور جانتا ہے کہ ایک ہی واقعہ کی مختلف تعبیریں ان کے کلام میں پائی جاتی ہیں، ان تعبیروں میں قطعی دینے کا بھی سلیقہ وہ رکھتا ہو، در ان تعبیری اختلافات کی نوعیتوں سے بھی واقف ہو، یہ بھی جانتا ہو، کہ تعبیروں میں یہ اختلافات جو پیدا ہوئے اس کے اسباب کیا ہیں، خود ان رہنماؤں اور ہادیوں کے کمالات میں مدارج کا جو اختلاف تھا اس کا ان اختلافات میں کس حد تک دخل ہے اور جو لوگ ان کے مخاطب تھے ان صلاحیتوں اور استعدادوں میں جو اختلافات تھے، وہ کس حد تک اثر انداز ہوئے ہیں الغرض جس کی قوت عاقلہ تہذیب کے اس بلند رتبہ کو طے کر سکتی ہے، اسی کو 'الراسخ فی العلم' کہتے ہیں یعنی علم میں اس کا قدم خوب اچھی طرح اڑا ہوا ہے، اس طبقہ کے علم پر گفتگو بہت طول طلب ہے، اس قسم کا رسالہ جیسی کہ یہ کتاب ہے، اس میں اس کی گنجائش نہیں نکال سکتی، علاوہ اس کے ایک قصہ یہ بھی ہے، کہ عموماً اس طبقہ کے افراد کی گفتگو کی بنیاد زیادہ تر حدس پر ہوتی ہے، یا ان کلیات پر وہ مبنی ہوتے ہیں، جو (غیب) سے اتر کر ان کے علمی احساسات میں جا گزیا ہو جاتے ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ ان لوگوں کے علوم زیادہ تر حدسی ہوتے ہیں، 'یا لدنی' استدلالی چیزیں ان کے یہاں بہت کم پائی جاتی ہیں، دس دھجبت دے ان کے نزدیک پھوں سے زیادہ وقعت نہیں رکھتے، البتہ کبھی کبھی ان جو انوں کی پاس خاطر سے جو بے چارے استدلال و حجت کے عادی ہیں، یہ استدلالی رنگ بھی اختیار کر لیتے ہیں، ادھر حال ان ساری باتوں کا تعلق قوت عاقلہ کی تہذیب اور اس تہذیب کے مختلف مدارج سے تھا۔

اور قوت و اہمہ کی تہذیب و اصلاح کی ابتداء یوں ہوتی ہے کہ اعمال و اشغال کے ضمن میں بعض قدر سی کیفیات کا احساس آدی کر ہونے لگتا ہے، مثلاً وضو کے بعد قلب میں خاص قسم کے انشراح کی یافت، یا نماز میں سکونیت و طمانینت کی کیفیت کا درک یا عباداتی مشاغل (دور و وظائف) اور اذکار کے ضمن میں یا گذشتہ بزرگوں کے قصوں سے وعظ و تذکیر سے، صاحبان کمال کی صحبت ان کے ساتھ نشست و برخاست رکھنے سے آدی میں غیب کی طرف توجہ اور اس کا اشتیاق جو پیدا ہوتا ہے یہ ساری باتیں قوت و اہمہ کی تہذیب کے ابتدائی مراحل میں جن کی قوت و اہمہ اس درجہ کو طے کر لیتی ہے، ان کو اصطلاحاً صاحب شغل بھی اور صاحب کیفیات بھی کہتے ہیں، اسی طرح قوت و اہمہ کی تہذیب کا درمیانی و وسطانی درجہ یہ ہے کہ غیب کی طرف خصوصی



و شخصی توجہ کی قدرت آدمی میں پیدا ہو جاتی ہے، یعنی اشتغال و اعمال اور کار اور ادیا اسی قسم کی دوسری باتوں سے قطع نظر کے باوجود بھی غیب سے شخصی ربط پیدا کرنے کی مشق ان کو ہو جاتی ہے جن لوگوں کا واہمہ اس منزل تک پہنچ جاتا ہے، ان کی توجہ غیبی فیوض و برکات کو جتنی زیادہ مقدار میں حاصل کر لیتی ہے اس راہ کے مبتدیوں اور نوآموزوں کے لئے اس کا عشر عشر حاصل کرنا بھی اشتغال وادکار کی مدرسے و شوار ہوتا ہے، ان لوگوں کو جن کی قوت واہمہ اس مقام تک ترقی کر کے پہنچ جاتی ہے، صاحبانِ مرقبہ کہتے ہیں۔

اور قوت واہمہ کی تہذیب کا انتہائی مقام یہ ہے، کہ غیب کی طرف توجہ کی یہ کیفیت آدمی میں اپنا مرکز قائم کر لے جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ خطیرۃ القدس سے اس شخص کا دواہی ربط اور شہد قائم ہو جاتا ہے، ہمیشہ قدرتی کیفیتوں میں وہ غرق رہتا ہے، دوسرے اعمال و اشتغال یا کار و بار سے تعلق اس توجہ میں خلل انداز نہیں ہوتے۔

باقی "توجہ" کے لفظ سے جس کیفیت کی میں تعبیر کر رہا ہوں، یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ تصور یا تصدیق کے قبیلے کی یہ کوئی چیز ہے بلکہ یہ التفات کی ایک کیفیت ہے، گویا کسی چیز کی آدمی کو جیسے لو لگ جاتی ہے، وہی حال ان کا ہوتا ہے، ٹھیک جیسے پیاسے میں پانی کی لو لگ جاتی ہے، غیب کے متعلق یہی کیفیت ان میں پیدا ہو جاتی ہے، جن لوگوں میں توجہ کی یہ کیفیت مرکز ہو جاتی ہے، ان کو صاحبانِ توجہ دوام حضور کہتے ہیں، دوام حضور کی اس کیفیت کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ کسی دوسرے آدمی کے واہمہ سے اپنی قوت واہمہ کا ربط دوام حضور دلے لوگ قائم کر سکتے ہیں، وراں کار خ اس دوسرے شخص کے واہمہ کی طرف پھیر دیتے ہیں، جس کا اثر یہ ہوتا ہے کہ اس دوسرے آدمی کا واہمہ بھی اسی کیفیت کے گوند اثر کو ایک مدت تک محسوس کرنے لگتا ہے، جو صاحب دوام حضور میں پائی جاتی ہے، دوسرے کی قوت واہمہ سے صاحب دوام حضور اپنی قوت واہمہ کا جو ربط قائم کرتے ہیں، اس کا اصطلاحی نام توجہ ہے۔

ہمت نیز دوام حضور والوں کی قوت واہمہ میں اس کی بھی قدرت پیدا ہو جاتی ہے، کہ کسی خاص کام کے وقوع پر یا کسی فائدے کی بات کے حصول پر یا ضرر رساں امر کے ازالے پر اپنی قوت واہمہ کی توجہ کو مرکوز کر دیں، یا کسی گد دل میں اپنی محبت ڈالنا چاہیں، تو عیساء چاہتے ہیں، وہی واقع ہو جاتا ہے، اسی کا اصطلاحی نام ہمت ہے۔

اسی طرح "قوت متخیلہ" کی تہذیب و اصطلاح کی بتدار اس کیفیت سے ہوتی ہے، اگر پرانہ

خیالات اور دور از کار بہودہ خیروں اور مختلف وسوسے جن کی دل میں ہر وقت آمد و رفت جاری رہتی ہے ان کی طرف دینی مشاغل اور عباداتی کاروبار کی وجہ سے مستقل توجہ کرنے کا موقع نہیں ملتا یعنی نہ ان کے انکار ہی کی طرف توجہ ہوتی ہے اور نہ اقرار و اثبات کی طرف۔

اور درمیانی درجہ اس قوت کی تہذیب کا یہ ہے کہ ان وہی تباہی پر آگندہ خیالات اور خیروں سے بے تعلق رہنے کی مستقل کوشش کی جائے اور قصداً دل سے ان کو باہر نکالا جائے جن کا متخیلہ اس مقام تک ترقی کر کے پہنچ جاتا ہے ان کا حال یہ ہوتا ہے کہ مذکورہ بالا خیالات میں جو خیال بھی ان کے اندر آتا ہے فوراً اس کو مٹا دیتے ہیں اسی لئے ایسے مشاغل جن سے طرح طرح کے خیالات کا ہجوم قلب پر ہوتا ہے ان سے وہ پرہیز کرتے ہیں لوگوں سے ملنا جلنا کم کر دیتے ہیں اور عموماً اس کی باتوں اور خبروں پر کان بھی نہیں لگاتے مختلف قسم کی شکلوں یا طرح طرح کے رنگ کا دیکھنا بھی پسند نہیں کرتے عام مجلسوں اور محفلوں میں بھی شریک نہیں ہوتے بازار اور جہاں لوگوں کا مجمع ہو ان سے بچتے ہیں ان ہی لوگوں کو اصطلاحاً صاحبانِ تجرید و تصفیہ کہتے ہیں۔

**کشف** | باقی قوت متخیلہ کی تہذیب کی انتہا اس وجہ کا متخیلہ تہذیب کے اس مقام تک پہنچ جاتا ہے ان کے سامنے مثالی صورتیں محسوسات کی شکل اختیار کر کے نمایاں ہوتی ہیں کبھی حسین قبیل خاص آب و رنگ کے ساتھ ہی صورتیں ان کے سامنے جلوہ افروز ہوتی ہیں کبھی فرائض اجماع کی شکل میں سامنے آتی ہیں یا ان صورتوں کے قالب میں کبھی چہرہ پردہ ہوتی ہیں جن کی عظمت اور احترام دیکھنے والے کے دل میں ہوتی ہے کبھی ان کا ظہور باضابطہ مرتب کلام کی شکل میں ہوتا ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس کو وہ سن رہا ہے اور یہ حالات اس پر بیداری میں بھی پیش آتے ہیں اور خواب میں بھی ان ہی لوگوں کو صاحبانِ کشف کہتے ہیں۔

قلب (یعنی قوت عائدہ یا ارادی قوت) کی تہذیب کی ابتداء تو اس سے ہوتی ہے کہ حرکات و سکنات میں برے اخلاق کا اس سے انہار نہیں ہوتا بلکہ اس قسم کا آدمی ہمیشہ اعلیٰ اخلاقی معیار کو ان مقامات میں تلاش کرتا رہتا ہے جہاں ان کے طے کی امید ہو سکتی ہے اور ایسا رویہ اختیار کرتا ہے جس کی وجہ سے برے خصال اور بد عادتوں کی بنیاد اکھڑ جائے اور اچھے عادات و خصال کی جڑیں اس کے اندر مضبوطی کے ساتھ جم جائیں تہذیب کا یہ درجہ جب طے ہو جاتا ہے تو ان لوگوں کو چہرہ مقام حاصل کر لیتے ہیں "تہذیب الاخلاق" کہتے ہیں۔

اور وسطانی درجہ قلب کی تہذیب کا یہ ہے کہ آدمی مستقل توجہ اپنی قلب پر مرکوز کر دے اور



پختہ ارادے کے ساتھ ان حالات کو اپنے اندر پیدا کرنے کی کوشش کرے جنہیں "احوال طیبہ" یا پاکیزہ احوال کہتے ہیں یعنی وجہ شوق، خشیت (خوف الہی، محبت حق)، امید، رجا، خاکساری و مسکنت، انہیات و نضیر اور اسی قسم کی باتیں۔

ان پاکیزہ احوال کے پیدا کرنے میں کبھی بیرونی چیزوں سے بھی اندازہ لی جاتی ہے مثلاً محبت کے اشعار یا عشق کے افسانے یا جن قصوں میں عاشقان جاں بازی کی سرفروشیوں اور لواحقین کا حال بیان کیا گیا ہے، العرض یہ یا اسی قسم کی چیزوں کے سننے سے قلب کی اصلاح و تہذیب میں کافی مدد ملتی ہے، اصطلاحاً ان ہی لوگوں کو "صاحبان حال" یا صاحبان حالات بھی کہتے ہیں اور قلب کی تہذیب کی انتہا یہ ہے کہ حالات، ملکات کی شکل اختیار کر لیں، یعنی ان میں روح اور مقام کی کیفیت پیدا ہو جائے، ان ملکات سے پھر دل میں دوسری کیفیات پیدا ہوتی ہیں، جن کی جنہیں قلب کی گہرائیوں میں قائم ہو جاتی ہیں، ان ہی کیفیات کی تعبیر مقامات کے لفظ سے کرتے ہیں مثلاً محبت کا رنگ جب پختہ ہو جاتا ہے، تو اس سے صبر و مدد کل، استقامت وغیرہ کی کیفیات قلب میں جاگزیں ہو جاتی ہیں، ان لوگوں کو "صاحبان مقامات" کہتے ہیں۔

اور قوت محرکہ کی تہذیب کی ابتداء اس سے ہوتی ہے، یہ زندگی کے ان عام مشاغل کے ضمن میں جن سے نفس کو بچسپی ہوتی ہے، مثلاً خورد و نوش، لباس، مکان، بیوی بچے وغیرہ کے تعلقاً کے سلسلہ میں قوت محرکہ کے استعمال کو صرف ضروری حدود تک محدود رکھتا ہے، اور زندگی کے اس عام کاموں میں ان چیزوں سے بچنے کی کوشش کرتا ہے، جنہیں شریعت نے حرام قرار دیا ہے، ایسا آدمی "مطمیع" اور فرماں بردار کہلاتا ہے، اور وسطی درجہ اس قوت کی تہذیب کا یہ ہے، کہ (حق تعالیٰ) کی مرضیات کی پابندی کو اپنا مستقل شیوہ بنایا جائے، یعنی اوقات کی پوری پوری پابندیوں کے اس کی کوشش کی جائے، کہ حتیٰ اوسع کو اقل و عبادات سے ان کو معمور کیا جائے، اور نفس کے لذت میں دخل اندازی نہ کی جائے، اس کو اپنے حال پر اس طریقے سے چھوڑ دیا جائے، کہ عبادت میں ان سے غفلت نہ پیدا ہو، ایسا آدمی "عابد" کہلاتا ہے۔

اور انتہا قوت محرکہ کی تہذیب کی یہ ہے، کہ نفس کو حتیٰ اوسع یہ کار نہ رکھا جائے، حتیٰ اوسع کا مطلب یہ ہے، کہ تعین یا کس ہندی کے حالات مستثنیٰ ہیں، کیونکہ ان حالات میں تو آدمی میں عبادت کرنے کی قوت اور قدرت ہی باقی نہیں رہتی، بہر حال ان ناگزیر حالات کے سوا انسانی لذت کے خواہشوں کو کمزور کرتے ہوئے، قنوت طعام، قنوت مسام (خیمہ) قنوت کلام کا اپنے آپ کو عادی

بنائے ہوئے قسَم کی مشقتوں کی برداشت پر آمادہ ہو جانا اور ہمہ دم ان ہی میں مشغول رہنا اس کا نام مجاہدہ ہے) اندجواں طریقے کو اختیار کرتا ہے اسی کو لوگ "صاحب مجاہدہ" کہتے ہیں۔  
**اصحابِ یمن** | یہ سارے طبقات جن کا ذکر کیا گیا "اصحابِ یمن" والے لوگ ہیں اگرچہ ان میں ہر ایک کا مقام وہی ہے جو عاصیہ ان سادات کے ساتھ مخصوص ہے لیکن باہم ان میں بھی مراتب و مدارج کے لحاظ سے اتنا ہی فرق ہے جتنا کہ آسمان و زمین میں فرق ہے قرآن میں اسی کی طرف

دلالتِ احسن ہے بردِ درجات والا برفِ فضیلا  
 نہ آخرتِ دینی اُٹھانے دے نہ دنیا کی، میں مدارج کا تعداد  
 بھی بہت زیادہ ہوگا اور باہم ایک دوسرے پر برتری  
 بہت زیادہ حاصل ہوگی

کے الفاظ سے اشارہ کیا گیا ہے

لیکن یہاں یاد رکھنے کی ایک بات یہ بھی ہے کہ تہذیب و اصلاح کے مذکورہ بالا مدارج کی تکمیل کرنے کے بعد خوش قسمتی سے تہذیب کی قسبِ کیفیت کے پانے میں کسی طرح کا میاب ہو گیا یا اس پر عشق یا خوف اور ترس کی ایسی کیفیت مسلط ہو جائے کہ اس کے سارے قوی کا حاکم کر لے اور باطن میں بس کے ہی کیفیت اس طریقہ سے پیوست اور جاری و ساری ہو جائے کہ گویا بالکل اسی طبیعت کے قابو میں رہ گیا ہے گویا اس کیفیت کے اقتضائوں کے سامنے بے دست و پا بن کر رہ گیا ہے جس کا یہ حال ہو گیا ہو تو سمجھنا چاہئے کہ تہذیب کا جو آخری اور انتہائی مقام ہو سکتا ہے وہ اس کو حاصل ہو گیا اس کی ساری قوتوں کی تکمیل اس انداز سے ہو جاتی ہے اور شریعت کے ادب سے ظاہر و باطن میں وہ راستہ و پیراستہ ہو جاتا ہے وہی "اصحابِ یمن" کا پیشوا اور سرور بن جاتا ہے گویا کچھ یوں خیال کن چاہئے کہ اصحابِ یمن کے اس آخری مقام تک پہنچنے میں کامیاب ہونے کے بعد اب وہ "سابقین" کے مدارج تک رسائی حاصل کرنے کی تیاری کر رہا ہے۔

تنبیہ، تسبیہ کی تہذیب و اصلاح کا مذکورہ بالا طریقہ یعنی ہر برکت کی تکمیل کی مستقل اور جگہ گاہ کو شکر، یہ دراصل تہذیب (اصوفیہ) کا طریقہ تھا اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ متواتر و مستحکم ہونے میں اس سے بہتر طریقہ نہیں ہو سکتا لیکن اس راہ سے کامیابی حاصل کرنے والے بہت کم ہیں لیکن متاخرین (صوفیہ) ایک خاص "دعوتِ بہت" کے پانے میں کامیاب ہوئے ہیں یعنی



ایک خاص قلبی کیفیت کا اثر آدمی کی ساری قوتوں پر بہت ہی لطیف اور آسان راہ سے چھاجاتا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ قوتِ داہمہ کا انہماکی تعلق خطیرۃ القدس میں سے قائم کر دیا جائے اس تعلق کو قائم کرنے کے لئے ہر چیز سے الگ ہو کر لوگ عیسوی اور مجرّد کی زندگی اختیار کرتے ہیں، امداس لئے تاکہ خطیرۃ القدس سے کیفیتِ مقدسہ کا نزول تسلسل اور دوام کے رنگ میں شروع ہو جائے اپنی آخری بالغ ہمت کو اسی پر مرکوز کر دیتے ہیں، اور یہ جو ہیں کہا کہ قسبی کیفیت کا اثر ساری قوتوں پر چھاجاتا ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ جسم کی قوتوں کا باہم ایک دوسرے سے وہی تعلق ہے جو ان آفتوں کے تعلق کی حالت ہوتی ہے جنہیں باہم ایک دوسرے کے سامنے رکھ دیا گیا ہو، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں جو چیزیں ایک ایسے میں منعکس ہوں گی وہی دوسرے آئینے میں بھی منعکس ہوں گی اسی طرح جو کیفیت جسم کی کسی ایک قوت میں پیدا ہوتی ہے وہی کیفیت دوسری قوت پر بھی اثر انداز ہوتی ہے خواہ دوسری قوتوں میں یہ اثر کچھ دن بعد ہی کیوں نہ پیدا ہو، یعنی فوراً تمام قوتوں کا کسی ایک قوت کے اثر سے متاثر ہو جانا غیر ضروری ہے جس کی تفصیل اپنے مقام میں کی گئی ہے یہی طریقہ مساداتِ نفس بندہ کا ہے، بہر حال نکل و جھہد، تھوڑا سا دھڑکن کا ایک خاص درجہ ہے اس کی طرف وہ رخ پھیرتا ہے، اس کتاب میں جسم کی تہذیب و اصحابِ عین کے مدارج و مراتب کے متعلق جن اجمالی ارشادات کا درج کرنا مقصود تھا وہ یہ تھے لیکن سچی بات یہی ہے کہ اس علم میں صرف اشاروں سے کام نہیں چلتا، صحیح اور کامل واقفیت کے لئے چاہئے کہ ان لوگوں کی (صوفیہ) کی مبسوط کتابوں کا مطالعہ کیا جائے۔

## عبقہ (۸)

”اربابِ سعادت کے مدارج و منازل میں منزلِ دوم کا تذکرہ اس عبقہ میں کیا جائے گا“

منفردیئے انعقاد پذیر روح (جس میں اپنے تعین اور تشخص کا شعور پیدا ہو جاتا ہے، اسی روح کے متعلق یہ جاننا چاہئے کہ اپنے خالق اور باری کا علم و احساس ہر روح میں پایا جاتا ہے، لیکن روح کے اس علم کی نوعیت وہ نہیں ہے جو عقل اور توہم اور تخیل وغیرہ علم کی مختلف قسموں کی نوعیت کی ہوتی ہے، بلکہ روح کا یہ علم علمِ حضوری کے سلسلے سے تعلق رکھتا ہے، اور صحیح معنوں میں حضوری بھی نہیں بلکہ یہ ایک قسم کا خاص علم ہے جسے۔

## ”علم انطوائی“

کہنا چاہیے گویا ممکنات کے علم کی جو نوعیت حق تعالیٰ کے مرتبہ احدیت میں ہے یہی نوعیت روح کے، اس علم و شعور کی بات جو اپنے پیدا کرنے والے کے متعلق اپنے اندر رکھتی ہو یعنی جیسے خود حق تعالیٰ میں شانہ کی ذات مبارک گویا ان تمام اشیاء کی جنہیں وہ بیان کرتا ہے، علمی صورت ہے اور اسی لئے اپنی ذات کا علم جو خدا کہے، اسی علم میں سارے مخلوقات کا علم بھی لکھا ہوا ہے۔ غلطی ہے مطلب یہی ہو کہ ہر ممکن کو حق تعالیٰ کی ذات سے جب وہی نسبت ہے جو علمی صورت کو اس معلوم سے پہنچی ہے جس کی وہ صورت ہوتی ہے، تو اس کا ماننی نتیجہ یہی ہونا چاہیے کہ اپنی ذات کا شعور جس ممکن میں بیدار ہوگا، تو بنفسیہ ہی بات باری تعالیٰ کے شعور کی بیداری بھی بن جاتی ہے یعنی اپنی ذات کی شعوری بیداری کے ضمن میں حق تعالیٰ کی ذات کا شعور بھی مدح میں بیدار ہو جاتا ہے، اور اس کی مثال گویا ایسی ہے کہ عالم کو بالذات علم تو درملا (زید) کا نہیں بلکہ اس کی علمی صورت ہی کا ہوتا ہے، لیکن اس علمی صورت کے علم میں خود زید کا علم بھی عالم کو حاصل ہو جاتا ہے، شاہد یہ جو کہا گیا ہے کہ من عرف نفسه عرف ربہ (جس نے اپنے آپ کو جان لیا اس نے اپنے رب کو بھی جان لیا) اس کا مطلب یہی ہو۔

بہر حال علم کی یہ قسم دینے ”انطوائی علم“ اس کی تمام دوسری قسموں یعنی بقول ”وہم بحسب احساس وغیرہ سے زیادہ قوی ہے“ وہ یہ ہے کہ علم کی ان تمام قسموں میں عالم اپنے علم میں صورت کا ناگزیر طور پر محتاج ہوتا ہے، بخلاف اس ”انطوائی علم“ کے جس کے متعلق اس وقت گفتگو ہو رہی ہے کہ اس میں صورت کو واسطہ بنانے کی ضرورت نہیں ہوتی، گویا یوں سمجھنا چاہئے کہ انطوائی علم کے سوا علم کی تمام دوسری اقسام میں انکشاف کا مدار و مساط یک ایسی چیز ہے جو عالم اور جاننے والے کی ذات کے سوا دوسری زائد شے ہے یعنی صورت، بخلاف اس کے علم انطوائی میں تو خود عالم کی اپنی ذات ہی مدار انکشاف ہوتی ہے، عالم کی ذات ہی اس علم کے لئے کافی و کافی ہے، کسی زائد شے کی ضرورت اس انکشاف میں نہیں ہے نیز دوسری خصوصیت اس علم انطوائی کی یہ ہے کہ عالم اس علم میں براہ راست خود معلوم کی ذات کا اور اس کی بجنسہ شخصیت کا عالم ہوتا ہے یعنی اس میں یہ نہیں ہوتا کہ خود عالم کے علم کا تعلق براہ راست معلوم کی عین ذات سے قائم نہیں ہوتا، بلکہ اس تعلق اس کا ایک

علم انطوائی کے لفظی معنی ”لپیٹ“ کے ہیں اپنی ذات کے شعور کے ساتھ اپنے خالق کا شعور جو کہ ہر شخص کو حاصل ہے، اس گویا سمجھنا چاہئے کہ اپنی ذات کے شعور کے لپیٹ میں دوسرا شعور ہر شخص کو حاصل ہے۔



ایسی چیز سے براہ راست قائم ہوتا ہے جو اس کے معلوم سے مساوات کی نسبت رکھتی ہے اور اس کے معلوم پر واقع میں صادق آتی ہے (بالفاظ دیگر عالم براہ راست صورت کو جانتا ہے اور صورت کا یہ علم اس چیز کو اس کا معلوم بنا دیتا ہے جس کی یہ صورت ہوتی ہے) جیسا کہ عقل میں بھی ہوتا ہے۔

بہر حال یہ علم انطوائی (در حقیقت ایک معین و شخص جزئی علم ہے) اس کی نظیر میں علم کی کسی قسم کو اگر پیش کیا جاسکتا ہے، تو وہ "احساس" ہو سکتا ہے، بلکہ ہر نفس اپنے بدن کو جو جانتا ہے علم کی جو کیفیت اس وقت ہوتی ہے، شاید احساس سے بھی زیادہ علم انطوائی کی یہ قوی نظیر ہے۔ (پس معلوم ہوا کہ روح میں اپنی ذات کا جو شعور ہے یہی اس کے باری کا شعور ہے) لیکن علم کی جن قسموں میں معلوم کا شعور صورت کے ذریعہ سے ہوتا ہے، جیسے ان میں ضرورت ہوتی ہے، کہ صورت کی طرف مستقل توجہ کی جائے اور قصداً اس کو اپنے سامنے لایا جائے، (تب وہ چیز جس کی وہ صورت صورت ہوتی ہے، عالم پر منکشف ہو جاتی ہے یہی وجہ تو ہے، کہ صورت جب تک حافظہ کے خزانے میں چھپی رہتی ہے، اور عالم اس کو اپنے سامنے نہیں لاتا، اس وقت تک معلوم (یعنی جس کی وہ صورت صورت ہے، اس کا شعور عالم کو نہیں ہوتا۔

اسی طرح حق تعالیٰ کا علم انطوائی جو روح میں پایا جاتا ہے، اس علم میں بھی ضرورت ہوتی ہے روح منقہ کی شعوری توجہ اپنی ذات کی طرف ہو لیکن یہ بات (یعنی روح کو اپنی ذات کا شعور اور اس شعور کی بیداری، اس وقت تک میسر نہیں آتی جب تک کہ جسم کی تہذیب اور اصلاح کا کام نہ کر لیا گیا ہو، یعنی جسم کی قوتوں کو ہر قسم کے بعد از کارہ پرانہ تشویشات سے الگ کر کے جب تک اطمینانی کیفیت اس میں پیدا نہیں ہوتی (خود اپنی ذات کا شعور بھی روح میں بیدار نہیں ہوتا) اس بات کو اچھی طرح یاد رکھنا چاہیے۔

نیز ایک اور قابل ذکر خصوصیت اس روح منقہ کی یہ ہے کہ خطیرۃ القدس کی جانب ایک خاص قسم کی کشش اور میلان کی کیفیت اس میں پائی جاتی ہے، لیکن کشش اور میلان کی اس کیفیت کو نہ ہم اس کشش اور میلان کے ذیل میں شمار کر سکتے ہیں جو عشق و محبت کی وجہ سے عاشق و محب میں پیدا ہو جاتا ہے، اور کسی چیز کی طلب و تلاش میں میلان کی جس کیفیت کو آدمی اپنے اندر پاتا ہے، اس کی نوعیت یہ بھی نہیں ہے، ہاں! ہر عنصر میں اپنے طبعی چیز کی طرف جو قدرتی میلان پایا جاتا ہے

لے بلکہ عام طور پر سمجھنے والے اپنے آپ کو صرف گوشت پوست اور ہڈیوں کا ایک مجموعہ خیال کرتے ہیں۔

روح منعقد کے میلان کی اس کیفیت کو ہم اس کے نیچے چاہیں، تو مندرجہ کر سکتے ہیں، یا نفس ناطقہ  
 اندر میں جو خاص قسم کی الفت و انس کا رشتہ قائم ہو جاتا ہے اس سے روح منعقد کے اس میلان کا ہم  
 کچھ اندازہ کر سکتے ہیں، نفس ناطقہ اور جسم میں الفت کا یہ تعلق، کیوں پیدا ہو جاتا ہے؟ اس کی وجہ  
 ظاہر ہے، یعنی ملکوتی روح جس کے متعلق معلوم ہو چکا ہے، کہ روح منعقد کی گویا وہ صورت ہوتی ہے  
 اس روح ملکوتی کا نزول نفس ناطقہ سے ہوتا ہے اور نفس کا تعلق روح منعقد سے جیسا کہ پہلے ہی بتایا  
 جا چکا ہے، وہی ہے جو آئینہ کو آفتاب کی صورت سے ہے، قاعدہ کی بات ہے، کہ آئینے کو صفات  
 و پاک کر کے جب آفتاب کے سامنے رکھ دیا جاتا ہے، تو آئینے کے شیشے کا جو رنگ بھی ہو، وہ نہ ہونگا  
 یا سرخ رنگ کی آمیزش کے ساتھ آئینہ گویا آفتاب کی صورت سے گویا مہر ہو جاتا ہے یہی حال  
 جسم کا بھی ہے، کہ جب اس میں صفائی پیدا ہو جاتی ہے، اور صلاح و تہذیب کے آثار اس میں نمایاں  
 ہو جاتے ہیں، تو روح منعقد کی ردقوں کیفیتیں (یعنی اپنے خالق کی شخصیت کا شعور و جزئی اور ک  
 اور خطیرۃ القدس کی طرف ہی میدان) یہ دونوں باتیں جسم کی ساری قوتوں میں اسی طرح سرایت  
 کر جاتی ہیں جیسے آفتاب کا نور آئینہ میں مچکنے لگتا ہے، اور اب پائے والے اپنے آپ کو اس مقام  
 پر پاتے ہیں، کہ حق تعالیٰ کا جو علم اور اعتقاد ان میں عطا شدہ بنا ہوا ہے، اور اعتقادیت کے  
 سلسلے میں تقدیر کو جو آدمی مانتا تھا، یہی ایمان یا بقدر توحید افعال کی شکل اختیار کر لیتا ہے، یعنی حق  
 تعالیٰ کے سوا کوئی دوسرا فاعل و موثر اس کو نظر نہیں آتا، اور اس سے پہلے جس کیفیت کی تعبیر حضور  
 دوام ہے کی جاتی تھی وہی اب معنوی تجلی بن جاتی ہے، اور سارے اوار (جو اصحاب عین کو نظر آتے  
 تھے) صوری تجلیات کے رنگ میں اس کے سامنے آتے ہیں، اب ان کا عشق، انس اور فنا و  
 انحلال بن جاتا ہے، (حق تعالیٰ) کی عظمت اور خشیت و خوف کی کیفیتیں جو دل میں پائی جاتی تھیں  
 اب حیات بن جاتی ہیں، یعنی کتب کے سلسلے میں یہ جس طرح پڑھا پھرتا ہے، (یہی حال بندے  
 کا اپنے مالک کے آگے ہو جاتا ہے) اور مجاہدہ اب مجاہدہ، درمست نہیں بلکہ لذت بن جاتا ہے  
 یا ان افعال کی حیثیت اختیار کر لیتا ہے جو آدمی سے اضطراب و اصدار ہوتے ہیں، مثلاً غصہ یا خوشی  
 کے واقع میں بے ساختہ جو حرکات آدمی سے سرزد ہوتے ہیں، یہی حال ان اعمال و افعال کا اس  
 شخص کے لئے ہو جاتا ہے، جنہیں مجاہدہ سمجھا جاتا ہے۔

مشاہدہ اور علم میں فرق اس پر جو کہا گیا کہ علم ایسی حالت میں مشاہدہ بن جاتا ہے، اس کو ذہن نشین  
 مشاہدہ اور علم میں فرق کرتے کے لئے یہ سمجھنا چاہئے کہ آدمی میں تجلی و احساس کی جو ادراکی قوتیں



ہیں، یہ تو ظاہر ہے کہ اوراک و احساس کے وقت ان دونوں قوتوں کا تعلق صورت ہی سے قائم ہوتا ہے، لیکن احساس میں (یعنی دیکھنے سننے، سونگھنے وغیرہ احساسات میں) جو چیز محسوس ہوتی ہے وہ شے کا خارجی وجود ہی ہوتا ہے، در صورت جس سے حواس احساسی قوت کا تعلق قائم ہوتا ہے وہ درمیان میں سا قاطع ہو کر رہ جاتی ہے بلکہ صورت کا شوق بھی لوگوں کو اس لئے نہیں ہوتا کہ شے کا خارجی وجود صورت کے بالکل آنے سامنے ہوتا ہے، اور صورت اس منطبق ہوتی ہے، احساس کرنے والے کو ایسا سمجھتے ہیں کہ گویا محسوسات کو براہ راست وہ پار ہے میں یعنی ان کے اس احساس میں محسوسات کی صورتوں کو دخل نہیں ہے)

بہر حال نفس کی توجہ صورت کی طرف احساس کے وقت بالکل نہیں ہوتی، احساس میں یہ خصوصیت جہ پائی جاتی ہے کہ محسوس ہونے والی چیزوں کی جس مشترک میں جو صورتیں ہوتی ہیں، ان صورتوں پر تجلّس و ترکیب کا عمل آدمی نہیں کر سکتا، یعنی بڑی صورتوں کو چھوٹی، چھوٹی کو بڑی یا رد و بدل کے دوسرے کام جو ان پر نہیں ہو سکتے تو اس کی وجہ بھی یہی ہے کہ نفس کی ساری توجہ جس مشترک میں پائی جانے والی صورتوں سے ہٹ کر شے کے خارجی وجود کے ساتھ متعلق رہتی ہے، بخلاف تجلّیل کی قوت کے کہ اس میں براہ راست وبالذات ساری توجہ نفس کی صورت ہی کی طرف ہوتی ہے، خیالی صورتوں پر اسی لئے تجلّیل و ترکیب کا عمل آدمی کر سکتا ہے، اور کرتا ہے۔

بہر حال احساس ان تجلّیل کی قوتوں میں جو فرق ہے، اس کو پیش نظر رکھتے ہوئے اب اس فرق کو سمجھو جو شاہدہ اود علم میں ہے، یعنی علم میں تو عالم کی توجہ کا واحد مرکز اود اس کا بالذات معلوم (شے) کا مصداق نہیں بلکہ اس کا صرف مفہوم رہتا ہے شے کا جو واقعی مصداق ہے، جب تک براہ راست اس کی یافت میں آدمی کامیاب نہیں ہوتا اس وقت تک وہ اس کے سوا اور کیا کر سکتا ہے (یعنی بجائے مصداق کے شے کے مفہوم ہی سے تسلی حاصل کرے)، لیکن مشاہدے میں معاملہ بالعکس ہو جاتا ہے، یعنی مفہوم نہیں بلکہ خود شے کا حقیقی مصداق ہے جس پر واقع میں وہ صادق آتی ہے، اب وہی اس کے سامنے ہوتا ہے، جب کسی چیز کی شخصیت کی خصوصی یافت سے آدمی سرفراز ہوتا ہے اس وقت اس کا یہی حال ہوتا ہے، (مفہوم اود مصداق میں کیا فرق ہے اس کو اس مثال سے سمجھو) مثلاً ہم کسی خاص بھوک کے متعلق تصور کریں، میں سوچوں کہ فلاں بیابان میں فلاں وقت اگر ہم کو بھوک لگی، ظاہر ہے کہ اس وقت خود بھوک سے نہیں بلکہ بھوک کے صرف مفہوم سے تمہاری توجہ کا تعلق قائم ہوتا ہے، اگرچہ اس مفہوم سے توجہ کا تعلق اسی بنیاد پر قائم ہوتا ہے، کہ اس مفہوم میں اور بھوک کا جو

واقعی مصداق ہے، دونوں میں اتحادی رشتہ پایا جاتا ہے، ہم بھوک کے اس مفہوم میں رد و بدل بھی کر سکتے ہیں ترکیب و تحلیل کے عمل کی بھی اس میں گنجائش ہوتی ہے۔

لیکن فرض کر دو کہ تم اسی مقام میں ہی وقت پہنچتے ہو اور وہی بھوک جس کے مفہوم کا تم نے پہلے تصور کیا تھا اب وہی بھوک تم کو لگ جاتی ہے، ظاہر ہے، کہ بھوک کی عقلی صورت یعنی اس کا جو مفہوم تھا، تو جس سے ہٹ جائے گی، اور لگی ہوئی بھوک جو ایک وجدانی امر ہے، اب وہی تمہارے التفات و توجہ کا مرکز بن جائے گا، اگرچہ صورت ہی کے تعلق سے یہ بات حاصل ہوئی، بہر حال جب بھوک لگ چکی ہوتی ہے، اندر اس پر توجہ قائم ہو جاتی ہے، تو اس معین بھوک کا جو مفہوم تھا، اس مفہوم میں نظر و فکر ترکیب و تحلیل وغیرہ کے قبول کرنے کی گنجائش باقی نہیں رہتی۔

مشاہدے کی یہ کیفیت اندر اس کے واقعی آثار و ثمرات کا تم اندازہ لگانا چاہتے ہو، تو چاہئے کہ خود اپنے وجدان کی طرف توجہ کر دو، میرا مطلب یہ ہے، کہ تم جو ایک مومن آدمی ہو، فرض کرو کہ کسی مصیبت میں گھر جاتے ہو، مومن ہونے کی وجہ سے اپنے مالک کی پناہ قدرتی طور پر اس وقت ڈھونڈ لگتے ہو، اپنے رب کو پکارتے ہو، وہی چوڑی دعائیں اس کے آگے کرتے ہو، اس کے سامنے جھک جاتے ہو، چکر اگر گرتے ہو، اور اس کے آگے کبھی پیشانی رکھتے ہو، مسجد سے کرتے ہو، کبھی ہاتھ اٹھا اٹھا کر اسی سے مدد طلب کرتے ہو۔

ظاہر ہے، کہ (یہ جو مجھ پر کر رہے ہو، اسی کا جذبہ ہے کہ تمہارے دل میں حق تعالیٰ کے متعلق یہ باتیں جاگزیں ہیں، اس واسطے جہاں کا خالق وہی ہے، غیب کی باتوں کا وہی جاننے والا ہے، انھیں یہ اور اسی قسم کی باتوں کے زیر اثر تم حق تعالیٰ کی طرف توجہ کرتے ہو۔

میں یہ پوچھنا چاہتا ہوں کہ (اگر مطلب و غرض اس حالت میں مذکورہ بالا تصورات جو حق تعالیٰ کے متعلق تم رکھتے ہو، ان میں سے کسی مفہوم کی طرف توجہ کیا جاتی رہتی ہے، اس وقت ان میں سے کسی بات کا خطرہ ہو، تم اپنے اندر اس کے جذبہ و اثر کو چھپی طرح محسوس کرتے ہو، تو یقین دلانا چاہتا ہوں، اور خود تمہارے وجدان کی شہادت بھی یہی بتا سکتی ہے، ایسے حال میں یہ ساری چیزیں ہوا ہو جاتی ہیں، بلکہ اپنے اندرونی احساسات کا مضمون میں بس وقت تم اگر جائزہ لو گے، تو یقیناً گے کہ مذکورہ بالا تصورات و مفہومات میں سے کسی خاص چیز کو لگ کر کہ اگر بننا چاہو گے، اور سوچو گے کہ اس کو کسی نہ کسی صورت میں مفہوم کے ساتھ جوڑنے کی کوشش کرو گے، مثلاً، تو ان میں عام ہے، تو دکان کا اضافہ کر کے اس کو خاص بناؤ، اگر چاہو گے تو شاید یہ تمہارے بس کی بات نہ ہوگی،



بہر حال خود اپنے باطنی احساسات میں ڈوب کر دقت نظر سے کام لیتے ہوئے تم مسئلہ کے راز کو پاسکتے ہو یعنی عقل میں رشتے کی ہر صورت حاصل ہوتی ہے، اسی عقلی صورت سے اسی خاص جزئی توجہ کیسے پیدا ہوجاتی ہے کہ درمیان سے عقلی صورت ساقط ہوجاتی ہے، اور جانتے والا اپنی یافت میں بجائے صورت کے خود صورت والے کی ذات کو کیسے پاتا ہے، مشاہدہ کا یہ ایک بلکا سا نمونہ ہے بلکہ سچ پوچھو تو مشاہدہ کی یہ ایک ناقص نظیر ہے۔

بہر حال خود (شے) کا حقیقی معنی وجود اسی پر مشاہدے کا سارا دار و مدار ہے، اسی کی یافت کے ساتھ مشاہدے کی کیفیت وابستہ ہے، اگرچہ شے کے معنی وجود سے مشاہدے کا تعلق اسی بنیاد پر قائم ہوتا ہے کہ (شے) کے مفہوم کا وہ مصداق ہے، بخلاف علم کے کہ اس میں ساری توجہ (شے) کے مفہوم ہی کے ساتھ وابستہ رہتی ہے، اگرچہ اس وابستگی کی بنیاد بھی اسی پر قائم ہے، کہ شے کے مصداق سے شے کا مفہوم اتحادی تعلق رکھتا ہے۔

الحاصل علماء کا علم خواہ کسی درجہ کا ہو، حتیٰ کہ علماء راہنہین کے علم کی جو نوعیت ہوتی ہے، وہی نوعیت اس کی کیوں نہ ہو گئی ہو پھر بھی ان کے علم میں اور مشاہدے میں سمجھنا چاہئے کہ اسی قدر فرق باقی رہتا ہے جتنا فرق خیال میں اور احساس کے ادراک میں ہے، گویا علماء کا علم خیال کی حیثیت اور ارباب مشاہدہ کا مشاہدہ احساس کی حیثیت رکھتا ہے، اسی طرح ان لوگوں میں جو تقدیر پر ایمان رکھتے ہیں، اور ان میں جو توحید افعالی کی توحید سے سعادت اندوز ہوتے ہیں، ان دونوں طبقوں میں جو فرق ہے، اس کو (علم اور مشاہدہ) کے فرق پر قیاس کر سکتے ہو، یعنی تقدیر پر ایمان لانے والوں کی توجہ اس قضیہ کے ساتھ وابستہ ہوتی ہے کہ ہر پیدا ہونے والی چیز کا پیدا کرنے والا خدا ہی ہے۔

لیکن توحید افعالی والے تو ان کا حال یہ ہوتا ہے کہ ہر پیدا ہونے والی چیز میں اور اس کے پیدا کرنے والے میں جو شخصی اور جزئی تعلق ہے، اسی جزئی تعلق کی یافت ان کو ہوتی رہتی ہے اس کا علم کہ زید لکھنا جانتا ہے، اور یہ بات کہ زید کو لکھتے ہوئے تم دیکھ رہے ہو، دونوں میں جو فرق ہے، یہی فرق ان لوگوں میں سے جو بعض مسئلہ تقدیر کو جانتے ہیں، اور جو حق تعالیٰ کی فعلی توحید کا مشاہدہ کائنات کے ہر حادثہ میں کرتے ہیں۔

ظاہر ہے، کہ نکلتے ہوئے زید کو جو دیکھ رہا ہے، اس کا مطلب یہی تو ہوگا کہ لکھنے کی ہر جنبش اور ہر حرکت کا زید کی ذات سے جو تعلق ہے، اسی کا جزئی طور پر وہ معائنہ کر رہا ہے، یعنی یہ بات کہ

زید سے لکھنے کا یہ جزئی فعل جو صادر ہو رہا ہے وہ اس کلیہ کے نیچے یعنی ہر حرف جو لکھا جاتا ہے اس کا لکھنے والا زید ہی ہے اس کے نیچے درج ہے اس سے دیکھنے والے کا رماغ اس وقت قطعاً خالی ہوتا ہے بلکہ ہر پیش اور ہر حرف کا شخصی تعلق زید کی ذات سے ہے پس اس پر اس کی توجہ مرکوز ہوتی ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ خود عین وجود حق کی یافت میں وہ راز سے جو دوام حضور کی کیفیت کو تو بجلی معنوی اور انوار کو تجلیات معنوی بنا دیتا ہے پس معلوم ہوا کہ نسمہ کی ادراکی قوتوں کے آئینے جس نور کی روشنی سے جگمگا اٹھتے ہیں وہ حق تعالیٰ کے وجود معنی کی یافت ہے اس وقت جزئی تو وجود حق کی ذات کے ساتھ قائم ہو جاتی ہے ہر صورت جو نسمہ کی قوتوں کے آئینوں میں ہوتی ہے اس کا حق کے عینی وجود کے سامنے ہو جانا اسی وجود پر اس صورت کا اس طور پر منطبق ہو جانا کہ درمیان سے صورت گویا سا قطہ ہو جائے یہی اس یافت کے نشانات و علامات ہیں (یہ حال تو اس نور کا ہے جس سے نسمہ کی قوتوں کے آئینے جگمگا اٹھتے ہیں) باقی وہ نور جس سے قلب لبریز ہو جاتا ہے یعنی جس کے بعد عشق انس کی اور ضحلال و گمشدگی فنا کی شکل اختیار کر لیتا ہے اور (حق تعالیٰ) کی خشیت و خوف اخبات کا رنگ لے لیتا ہے تو دراصل وہ بھی (حق تعالیٰ کے عینی وجود کی) جزئی یافت ہی ہے لیکن طبعی میلان کی آمیزش بھی اس میں ہوتی ہے، معشوق کو پالینے کے بعد عاشق پر جو حال طاری ہوتا ہے یا بادشاہ جب باریابی عطا کرتا ہے اس وقت بار پانے والوں کے قلوب بادشاہ کی عظمت سے جیسے سمور ہو جاتے ہیں کچھ سی حال (صوفی) کے قلب کا وجود عینی کی یافت کے وقت ہوتا ہے اسی طرح وہ نور جس سے سندر ہوٹے کے بعد قوت محرکہ پر یہ کیفیت طاری ہو جاتی ہے کہ عبادات اس کے لئے اضطرابی افعال بن جاتے ہیں تو درحقیقت یہ قلب ہی والا نور ہوتا ہے جو محرکہ تکمیل کر پہنچ جاتا ہے، امدادی نور کے دباؤ کے نیچے اس کی یہ حالت بھجاتی ہے معشوق کے ہاتھ آ جانے کے بعد عاشقوں سے جو افعال صادر ہوتے ہیں اگر تم نے اس کا معائنہ کیا ہے تو اسی سے قوت محرکہ کی اس کیفیت کا کچھ تم اندازہ کر سکتے ہو یعنی عاشق کے سارے حرکات و سکنات پر نیاز و عقیدت کا رنگ چھا جاتا ہے وہ معشوق کے سامنے گویا بے حس ہو کر گر جاتا ہے، در یہ سارے آثار، اعمال و افعال جو اس وقت اس سے صادر ہوتے ہیں ان کی نوعیت تقریباً اضطرابی اعمال و افعال ہی کی ہوتی ہے کہا جاسکتا ہے کہ ان چیزوں کو رد کرنے کا ارادہ بھی کرے تو اب یہ اس کے بس کی بات نہیں ہوتی زیادہ ضبط سے کام لینے کی کوشش اگر ایسی حالت میں وہ کرے گا تو شاید اس کا دم



نکل جائے، یوں ہی سارے قوی اور فنی عبادات (صوفی) کی گویا غذا بن جاتے ہیں، ایسی غذا جس سے  
نسمہ کی قوتیں طاقت حاصل کرتی ہیں، اور اب سالک کی زندگی کا مدار ہی ان ہی عبادات پر ہو جاتا  
ہے، ان ہی سے وہ زندہ رہتا ہے۔

الحاصل روح منعقد سے فوراً نکل ہو کر جب نسمہ کی قوتوں میں جاری و ساری ہو جاتا ہے، تو اس کی  
اصطلاحی تعبیر یہ ہے، کہ نفس ناطقہ میں نسمہ فانی ہو گیا، سوا بقیوں کے طبقوں میں یہی پہلا طبقہ ہے۔  
ان لوگوں کی تو یہ پہلی منزل ہے، لیکن (راہ حق پر چلنے والوں میں جن لوگوں کو) سالکین کہتے ہیں، ان سالکوں کا  
یہ آخری مقصد ہے، کا سبیل (یعنی کسب و کوشش سے جو راعطی ہوتی ہے)، اس کی انتہائی منزل  
پر ہو جاتی ہے۔

اس کے بعد کسی نہیں بلکہ خدا اور وہی کمالات کا سلسلہ شروع ہوتا ہے، جن کی طرف مقرب  
کچھ اشارے کئے جائیں گے، میرے نزدیک باطن شریعت ہی وہی کمالات ہیں، تنگ نظر ارباب  
تفتیش اس کا جوا نکار کرتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ (ان کمالات) کے تصور کی ان میں صلاحیت  
ہی نہیں ہوتی، اس کی مثال ایسی ہے کہ مرد آدمی ہم بستری کی لذتوں کا انکار کرے، یا مادر زاد  
ناپنا لڑکے وجود کا منکر بن بیٹھے۔

قدما و صوفیہ (اسی باطن شرع) کی تعبیر حقیقت کے لفظ سے بھی کرتے تھے، اور اسی کو عین  
الیقین بھی کہتے تھے، جیسے نسمہ کی تہذیب و اصلاح کے کاروبار کا نام ان بزرگوں میں شریعت و  
طریقت اور علم الیقین تھا۔

اور بعض لوگ (باطن شریعت کے وہی کمالات) کے متعلق یہ تعبیر بھی اختیار کرتے تھے، یعنی ان  
باتوں کے متعلق کہتے کہ یہ جبروت کی مینے تجلیات کی سیڑ ہے، اور نسمہ کی تہذیب و اصلاح کا نام  
ان لوگوں نے یہ رکھا تھا کہ یہ ملکوت کی سیڑ ہے، یعنی لائیکہ یا ملائکہ کے مانند دوسری چیزیں مثلاً  
مثال و ادراج کے ساتھ اپنے آپ کو مشابہ بنانا، اور ان ہی کے ساتھ ربط و اتصال کا تعلق قائم  
کرنا، یہ ملکوت کی سیر ان لوگوں کے نزدیک تھی، میرا خیال ہے کہ روح اور سر کے طائف کے کمالات  
سے قدما کا مقصد اسی مقام کا حاصل کرنا تھا، گویا روح منعقد کو جب اس حیثیت سے سوچا جائے  
کہ قلب اور فکر تک اس کا نہ پھیل گیا ہے، نیز قوت عاقلہ اور دہم  
دنیاں تک اس کا قریب وسعت اختیار کرے، تو اس کی تعبیر وہ "الروح" کے لفظ سے کرتے تھے،  
حضرت امام ربانی "ولایت صغریٰ" سے جس مقام کی تعبیر فرماتے ہیں، وہ یہی مقام ہے، اگرچہ

خود انکی عبارتوں سے اس نتیجہ کو پیدا کرنا سخت دشوار ہے، کیونکہ میں نے جو کچھ عرض کیا ہے، یہ ان کے خیالات کی ایک اجمالی تصویر و تعبیر ہے۔

واقعہ تو یہ ہے، (مقامات سلوک) کے لوازم و آثار، اور ان کے فوائد و ثمرات کا بیان کرنا امام ربانی کے پیش نظر ہے بھی نہیں، اس قسم کی باتیں ہم ہی جیسے لوگوں کے مناسب ہیں، اور ان کا ترک کرنا یہ ان کی شان کے مناسب ہے، آخر جو شاہدہ درمیانہ کر کے باتیں کرتا ہوا اس میں، اور جس کا اعتماد صرف سنی ستانی خبروں پر ہے، دونوں کیا بر بہر جا میں گئے؛ لیس الخیر کا المعاشینہ (عربی کی پرانی مثل ہے) رہنے شنیدہ کے بود مانند دیدہ)

افضل محققین اپنی کتابوں میں "صفاء تمام" اور "تجلیہ" کے الفاظ سے زبان شرع کے دہی کمالات ہی کی تعبیر کرتے ہیں، اور ستم کی تہذیب کا نام، انھوں نے ترکیہ اور تصفیہ رکھا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ تدمار (صوفیہ) اور امام ربانی، یا افضل محققین (شاہ ولی اللہ) میں جو اختلافات ہیں، ان اختلافات کا تعلق صرف اصطلاحات اور ناموں سے ہے، جن عقائد کی تعبیر ان اصطلاحات کی گئی ہیں، یا جن چیزوں کے نام رکھے گئے ہیں، خود ان کے تعلق ان برہنگوں میں کسی قسم کا کوئی تعلق نہیں ہے۔

ہاں! یہ بات ضرور ہے، کہ بعض چیزوں کے آثار کے بیان کرنے میں بعض حضرات نے اجماع کام لیا اور دوسرے نے اس کی تفصیل کی طرف توجہ کی، بعضوں نے کسی چیز کے ثمرات کا تذکرہ کیا ہے، بعضوں نے ان کے متعلق خاموشی، خیال کی بعض نے یہ بات کہ خداں مقام کا حصول کن اسباب پر مبنی ہے، اس کو تفصیل سے بیان کیا، اور بعضوں نے صرف اس مقام کی خصوصیتوں کو بیان کر دیا، یا جو آثار و ثمرات اس سے حاصل ہوتے ہیں، ان ہی کے بیان کرنے کو کافی خیال کیا، اسی طرح بعض اکابر نے صرف کشفی معلومات پر عتماد فرمایا، اور بعضوں نے (قرآن و حدیث) کے نصوص سے بھی اپنے کشفی معلومات کی تائید ہم پر پونجائی، پھر ان ہی میں بعض حضرات ایسے بھی ہیں جنہوں نے علاوہ نصوص کے عقلی دلائل سے بھی کام لیا ہے۔

الحاصل (حضرات صوفیہ کرام) کے اختلافات کی نوعیت بس یہی ہے، اسی قسم کے اختلاف کے متعلق کہہ گیا ہے، یہ بیان اور تقریر کا اختلاف ہے، یا اس قسم کا اختلاف ہے، کسی نے ایک چیز کے بیان کو اہم سمجھا، اور دوسرے نے دوسری چیز کے بیان کرنے کو اہم خیال کیا۔

ارباب تحقیق جن میں کوئی کسی کا متعلقہ نہیں ہوتا، ان کا عام حال یہی ہے، دنیا و کے ہر علم و فن کے محققین کے



کلام کا جن رنگوں نے مطالعہ کیا ہے ان پر یہ بات پوشیدہ نہیں رہ سکتی۔

## عبقہ (۹)

(قرآن و حدیث) کے عام نصوص کا صحیح محمل اور واقعی مصدق اگرچہ تسمہ ہی کی تہذیب و اصلاح سے تعلق رکھتا ہے، لیکن اسی کے ساتھ اس کا انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ان ہی نصوص میں ایسی چیزیں بھی یقیناً متنی ہیں جو ”ولایہ صغریٰ“ پر دلالت کرتی ہیں، اور ایسی دلالت جسے ہم وضعی دلالت کہہ سکتے ہیں، جیسا کہ ظاہر کلام اور باطن کلام کے ذکر میں ہم کہہ چکے ہیں، پس اب میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ ”ولایت صغریٰ“ پر شرعی نصوص کے جن حصوں کو لوگوں نے محمول کیا ہے، ان کے اس طرز عمل کو ”ادب“ نہیں بلکہ تفسیری سمجھنا چاہیے، اگرچہ تفسیر کا اسے دقیق ترین پہلو ہی کیوں نہ قرار دیا جائے مثلاً احسان کا لفظ شرعی نصوص میں وارد ہوا ہے اگرچہ بظاہر احسان کے اس لفظ سے تسمہ کی باطنی قوتوں، یعنی قسب و دہم وغیرہ کی اصلاح و تہذیب ہی مقصود ہے، لیکن ولایت صغریٰ کو اس کا مصداق قرار دیتے ہوئے مشہور تفسیر آئی آت ہے۔

والذین جاہدوا فینا لنھدینہم سبیلنا اور جو کوشش کرتے ہیں ہمارے اندر تو راہ تعالیٰ کرتے

ہیں ہم اپنی راہوں کی ان کو،

کے متعلق یہ کہا جائے کہ والذین جاہدوا فینا (جن لوگوں نے ہمارے اندر کوشش کی) کا مطلب یہ ہے کہ تسمہ کی تہذیب کا کام جنہوں نے انجام دیا تو لنھدینہم سبیلنا (ہم دکھائیں گے ان کو اپنی راہیں) کے ثمرات سے وہ مستفید ہوں گے یعنی شاہدات اور انس و جنحلال و فنا، لذت فی العبادات جو سبیلنا کے نیچے داخل ہیں، ان سے مستفید ہونے کا موقع ان کو دیا جائے گا آگے ان شاء اللہ، ملع المحسنین (قطعاً خدا محسنوں کے ساتھ ہے) کے متعلق یہ سمجھا جائے کہ حق تعالیٰ کی معیت طریقہ احسان کے اختیار کرنے والوں کے ساتھ باپن معنی ہوتی ہے کہ اپنے تجلیات کے ساتھ وہ ان کے ساتھ ہو جاتا ہے۔

اسی طرح قرآن میں یظنون انھم ملاقوا ربھم (خیال کرتے ہیں وہ کہ ملاقات کر لیں ہیں اپنے رب سے) اس آیت میں اور اسی قسم کی دوسری آیتوں میں ”ملاقات رب کے ظن“ کا ذکر ارباب

ایمان کی تعریف میں جو آیا ہے، تو باطن سکون کے حساب سے مشاہدہ گراں سے مراد لیا جائے یا شروع و اختیات کے الفاظ قرآن میں جہاں جہاں آئے ہیں ان سے مراد انحلال و فناء ہو یا صلوة (نماز) کا ذکر کرتے ہوئے قرآن میں یہ جہاں ہے کہ انھا لکبیرۃ الاعلیٰ الخاشعین (نمازگراں ہے مگر خشوع کرنے والوں پر) اس کی تفسیر یہ کی جائے کہ تسبیح کی تہذیب میں جو لوگ مشغول ہوتے ہیں چونکہ مجاہدہ ان کا مقام ہوتا ہے اس لئے نماز اس وقت ان کے لئے راس ہوتی ہے اور شروع کرنے والوں سے مراد انحلال و فناء وائے حضرات ہوں اور اس کے بعد جو یہ الفاظ ہیں یظنون انہم صلاحاً رہیں اس کا مطلب یہ لیا جائے کہ نماز پڑھتے ہوئے حق تعالیٰ سے مشاہدہ مراقبہ کی کیفیت جنہیں حاصل ہوتی ہے اسی طرح آیت قرآنی لا یذكر الله تطمئن القلوب (تسبیح کی یاد سے دل ٹھکانے ہوتا ہے) کی تفسیر میں کہا جائے کہ اس بات کی وجہ سے اطمینان میسر آتا ہے یا فقل هل لك الى ان تزكى (کہہ کہ تیرے لئے کیا اس کا موقع ہے کہ اپنے آپ کو پاک و صاف کر) اس کے مطلب میں کہا جائے کہ تسبیح کی تہذیب و اصلاح کا یہ موقع تیرے لئے ہی ہے آگے اهدیک الى ربک یعنی راہ نمائی کروں میں تیری مشاہدات اور تجلیات کے ساتھ فتنہ خشی پس تو مضحل ہو کر رہ جائے اسی طرح مضحل ہو کر رہ جائے جیسے کہ سایہ آفتاب کے سامنے مضحل رہتا ہے) یہ مشہور حدیث انا عند ظنی عبدی بنی اما بعد اذا ذکر فی زمین اپنے ہنس کے خیال کے پاس رہتا ہوں میں اس کے ساتھ ہوتا ہوں بسبب تجھے وہ یہ دیکھتا ہے اس میں میں اس کے ساتھ ہوتا ہوں کی تفسیر کرتے ہوئے کہا جائے کہ تجلیات کے ساتھ ہوتا ہوں یا دہی حدیث کہ تعبداً لا کانت تراه دیکھو گویا کہ تو دیکھ رہا ہے اس کو کہے متعلق کہا جائے کہ تو دیکھ رہا ہے کا مطلب یہ ہے کہ مشاہدہ رب کا تجھے حاصل رہا ہے یا صحابہ نے جو یہ بیان کیا ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے بہشت رد و زخ کا ذکر ہم لوگوں سے اتنی قوت سے فرمایا کہ گویا چشم دید کے طور پر ہم ان کو گویا دیکھنے لگے یا حضرت عارضہ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے فرمایا کہ میں خدا کے عرش کو پانی پر دیکھتا ہوں ان تمام آثار میں دیکھنے سے مرد مشاہدہ لینا یا حدیث میں فرمایا گیا احفظ الله تجدته تعاهك (نگرانی کرتے رہو اللہ کی پاؤں کے اس کو اپنے سامنے) اس میں سامنے پانے سے مراد یہ ہے کہ تجلیات کے رنگ میں سامنے پاؤں گے یا حضرت معاذ بن جبل کی طرف جو یہ فقرہ منسوب کیا گیا ہے کہ بعض دوسرے صحابہ کو خطاب کر کے کہی فرماتے تعالیٰ فومن ساعة (آؤ تعویذی دیر کے لئے ہم ایمان لے آئیں) اس میں ایمان لانے سے یہ مراد ہے کہ اللہ کے



ساتھ انس حاصل کریں اور اس کے سامنے اپنے آپ کو گم کریں اور شاہدہ سے اس کے اپنے آپ کو  
 مسرور کریں، یا ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما نے طواف کرتے ہوئے سلام کرنے والے کو جواب جب نہیں  
 دیا اور اس کے بعد عذرت پیش کرتے ہوئے فرمایا کہ کتنا نترایا اللہ (ہم لوگ خدا کو دیکھ رہے  
 تھے)، اس سے ان کی مراد یہ تھی کہ حق تعالیٰ کے مشاہدے میں ہم مشغول تھے، یا حضرت جعفر صادق  
 سے جو یہ مروی ہے کہ لا تنال اکثر اریۃ حتی اسمعھا من قایلھا (میں قرآن کی کسی آیت کو اتنی دفعہ  
 دہراتا رہتا ہوں تا کہ اپنے خود آیت سے یعنی حق تعالیٰ سے اس کو سن لیتا ہوں) اس کا مطلب  
 یہ بیان کیا جائے کہ حضرت کے خیال یا دہم میں تعالیٰ فرما ہو کر حق تعالیٰ اس آیت کو سنا دیتے تھے،  
 (الغرض یہ یا اسی قسم کے نصوص کی تفسیر مندرجہ بالا نقطہ نظر اور طریقہ عمل کو پیش نظر رکھتے ہوئے  
 اگر کی جائے تو یہ تاویل نہیں بلکہ ایک قسم کی عمیق اور دقیق تفسیر ہوگی) تلاش کرنے والے نصوص میں  
 اس قسم کی بکثرت چیزیں پاسکتے ہیں۔

## "فائدہ جلیلہ"

بعض دفعہ ایسا ہوتا ہے کہ ذکر تو کیا جاتا ہے ایسے الفاظ کا جو بہ ظاہر دلالت کرتے ہیں  
 بولنے "یا منہ سے آواز نکالنے پر لیکن درحقیقت ان الفاظ سے بولنا "یا آواز کا منہ سے نکالنا  
 یہ مقصود نہیں ہوتا، بلکہ بولنے یا منہ سے آواز نکالنے کا جو سبب اندسبب ہوتا ہے یہ یا بولنے سے جو  
 بات مقصود ہوتی ہے وہی مراد ہوتی ہے مثلاً انسان کی تعریف میں ناطق (یعنی بولنے والا) اور  
 گھوڑے کی تعریف میں صابل (ہتھلنے والا) یا گدھے کی تعریف میں ناطق (نہیں) (اور زور کا نکلنے  
 والا) وغیرہ الفاظ جو استعمال کئے جاتے ہیں (ان کا یہی حال ہے یعنی آدمی یا گھوڑے یا گدھے کے  
 منہ سے جو آواز نکلتی ہے وہ مقصود ان سے نہیں ہے بلکہ ان کے منہ سے نکلنے والی آوازیں  
 ان کے جن اندرونی صفات پر دلالت کرتی ہیں، رہی ان سے مقصود ہے)

یا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مشہور حدیث میں جبر یہ آیا ہے کہ

من قال لا الہ الا اللہ عصم منی دمدہ  
 اور اس کا مال مجھے ہے

اس کا مطلب یہی ہے کہ اسلام میں جو داخل ہو گیا وہ ان حقوق کو حاصل کر لیتا ہے جن کا ذکر

حدیث میں کیا گیا ہے، اب خواہ اسلام میں اس کا دخول الفاظ کے ذریعہ سے ہوا، یعنی کلمہ لا الہ الا اللہ کا تلفظ کر کے دائرہ اسلام میں وہ داخل ہوا ہو، یا بجائے اس کلمہ کے اس نے اہلسنت (میں مسلمان ہو گیا) سے مقصد کو ادا کیا ہو، یا اشارہ سے اسی کو سمجھایا ہو، یا ایسے افعال جو مسلمان ہونے پر دلالت کرتے ہیں ان پر عمل پیرا ہوا ہو، مثلاً مسلمانوں کے تہواروں کو منایا جائے، یا مسلمانوں کے خصوصی شعار کو اس طور پر اختیار کیا جائے کہ اسلام کی منافی باتیں اس سے سرزد ہوں تو یہ ساری صورتیں من قال لا الہ الا اللہ ہی کی تمہیل کی شکلیں قرار پائیں گی۔

اسی طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ہی کا ارشاد مبارک کہ من قال لا الہ الا اللہ دخل الجنة (جس نے لا الہ الا اللہ کہا جنت میں داخل ہو گیا) اس کا مطلب بھی یہی ہے کہ دین اسلام کی جس نے تصدیق کی اور اس دین کے دائرہ میں داخل ہو گیا، اس کو استحقاق جنت کی بشار سنائی گئی ہے، یا یوں بھی لوگ کہتے ہیں کہ فلاں شخص تقدیر کا قائل ہے، یہ تفضیل کا قائل ہے، تو مقصد قائل کے لفظ سے یہ نہیں ہے، کہ تقدیر کے لفظ کا تلفظ کرتا ہے یا تفضیل کا لفظ وہ بولتا ہے بلکہ اسکے مذہب اور عقیدے کا اظہار مقصود ہوتا ہے۔

اب اسی بنیاد پر یہ سمجھنا چاہئے کہ حدیثوں میں جہاں کہیں ذکر کا لفظ تعریف کے موقعوں پر آیا ہے، تو کلام کے باطنی پہلو کے رو سے مراد "ثواب صغریٰ" والے لوگ ہیں، اسی طرح حدیثوں ہی میں بکثرت اس قسم کی باتیں جو بیان کی گئی ہیں، یعنی جس نے سبحان اللہ کہا اس کے لئے یہ اجر ہے، جس نے الحمد للہ کہا اس کے لئے یہ ثواب ہے، یا جس نے لا الہ الا اللہ کہا وہ فلاں فلاں انعام کا مستحق ہو جاتا ہے، تو ان تمام حدیثوں کے متعلق بھی سمجھنا چاہئے کہ حق تعالیٰ اپنی تشریفی شان کے ساتھ یا کمالات کی جامعیت کی شان جو ان میں پائی جاتی ہے یا تاثیر عمل میں خدا کی ذات جو واحد و تنہا ہے، ان ہی امور کے رو سے جن لوگوں پر خدا تجل فرماتا ہے، ان کو ان بشارتوں کا مستحق قرار دیا گیا ہے۔

تنبیہ: قویٰ نسیم یعنی ہر قوتیں نسیم میں پائی جاتی ہیں، باوجودیکہ انسان اور انسان کے ہوا سے حیوانات میں مشترک ہیں، لیکن آدمی کا نسیم چونکہ نفس ناملقہ کے آثار سے معمور ہے، یعنی کلی رائے اور یہ بات کہ اس کے سارے ار سے ادراکی قوتوں کے زیر اثر ہیں، اور ان ہی قوتوں سے مغلوب



ہیں، نفس نامطقہ کے ان ہی آثار و خصوصیات سے انسان کا شمع مملو ہے، اسی لئے تمام دوسرے حیوانوں کے مقابلہ میں جیسے انسان ایک مستقل نوع ٹھہرایا گیا ہے، اسی طرح "ولایت صغریٰ" والے نفوس کا شمع روح منطفہ کے انوار سے چونکہ جھگکا اٹھتا ہے، اور اسی وجہ سے ایک خاص قسم کا ادراک اور احساس ان میں پیدا ہو جاتا ہے، ایسا احساس و ادراک جس سے دوسرے لوگ محروم ہوتے ہیں، خواہ بجائے خود عطار اور باب تقویٰ کے اسی گروہ سے ان دوسرے لوگوں کا تعلق کیوں نہ ہو جو حال اور مراقبہ ذکر و فکر میں خصوصیت رکھتے ہیں۔

نیز ولایت صغریٰ والوں کی اس خاص کیفیت کا یعنی روح منطفہ کے انوار سے ان کے شمع کا تنور پر پیر ہونا اسی کا نتیجہ یہ بھی ہوتا ہے، کہ ان کے قلب میں انقباض اور مغلوبیت کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، اور ایسے خاص حالات ان میں پیدا ہو جاتے ہیں جو (راہ سلوک) کے عام طالبوں میں یعنی شمع کی تہذیب میں جو مشغول ہیں ان کے حالات سے مختلف ہوتے ہیں، اور یہی چیز ہے جس سے ان کو ایک ایسی برتری کا مستحق بنا دیا ہے جس کی وجہ سے کہا جاسکتا ہے کہ عام انسانوں کے مقابلہ میں ولایت صغریٰ والوں کا طبقہ گویا بجائے خود ایک ملحدہ مستقل نوع ہونے کی حیثیت رکھتا ہے حدیثوں میں الذکر (ذکر حق میں مشغول ہونے والے یعنی ولایت صغریٰ والوں کو) غصن رطب (شاخ تر) سے یا شجر شمرہ (پھل والے درختوں) سے تشبیہ دیتے ہوئے الغافل (ذکر حق سے غافل رہنے والے کو) یعنی ولایت صغریٰ کے مقام سے جو محروم ہیں، ان ہی کو غصن یا بس (خشک شاخ) یا شجر غیر شمرہ (پھل نہ لانے والے درختوں) سے جو تشبیہ دی گئی ہے، تو میرے خیال میں ان حدیثوں میں اسی مسئلہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، یعنی الذکر یا ولایت صغریٰ والے دوسرے انسانوں کے مقابلہ میں کسی قسم کا امتیاز رکھتے ہیں، جیسے تر اور خشک شاخ یا شجر شمرہ و غیر شمرہ درختوں میں امتیاز پایا جاتا ہے، گویا ولایت صغریٰ والے دوسرے انسانوں سے اسی طرح جدا ہیں، جیسے ایک نباتی حقیقت غیر نباتی حقائق سے جدا ہوتی ہے۔

پس نمبر آٹھ تشبیہ یعنی بیخ تشبیہ ہے، گویا مطلب یہ ہے کہ نباتات سے جب نفس نباتی بغل گیر ہوتا ہے، اور باہم ایک کا دوسرے سے اتصالی تعلق پیدا ہو جاتا ہے، تو ظاہر ہے کہ نفس نباتی کا اثر اس نباتی وجود کے ہر جز میں پھیل جاتا ہے، اس کی شاخوں میں بھی، ٹھنیوں میں بھی، ذایوں میں بھی، پتوں میں، پھولوں میں بھی، پھلوں میں بھی اور اس کے بعد اس نباتی وجود کے مختلف اجزاء اور مقامات کی خصوصیتوں کے لحاظ سے نئی نئی کیفیتوں کا ظہور ہر ایک سے ہونے لگتا ہے، یعنی اس کے

پھلوں میں خاص مزہ پیدا ہو جاتا ہے، اسی طرح پھولوں میں خاص قسم کی خوشبو پتوں میں خاص قسم کے رنگ، اندر دنی پھالوں میں خاص قسم کی نرمی اور خاص قسم کے صفات نمایاں ہوتے ہیں اور یہ تو ظاہری آثار ہیں ان کے سوا اس نباتی وجود کے ان ہی اجزاء میں مخفی خاصیتیں بھی پیدا ہو جاتی ہیں جن سے اطباء وغیرہ واقف ہوتے ہیں، گویا سمجھنا چاہئے کہ درخت اپنے سارے اجزاء سمیت جینی جڑ سے پھلوں تک جو کچھ بھی اس درخت میں ہوتا ہے، سب کی حیثیت ایک شہر کی ہوتی ہے جس پر نفس نباتی گویا بطور حکمران کے مسلط رہتا ہے اور درخت کے سارے اجزاء اسی نفس نباتی سے نشہ کے ظہور کے گویا قالب ہوتے ہیں، لیکن اسی درخت سے نفس نباتی کا تعلق جب منقطع ہو جاتا ہے تو گویا ظاہر دیکھنے میں درخت اپنے سارے اجزاء کے ساتھ اس تعلق کے منقطع ہو جانے کے بعد بھی موجود رہتا ہے، لیکن اس کی حالت گویا اس شہر کے ماتم ہو جاتی ہے، جو بادشاہ اور حکمران سے خالی ہے۔

تصریح تو مشاہدے کی بات ہے کہ خشک شاخ میں حالانکہ وہ ساری چیزیں یعنی پتے پھل وغیرہ سب ہی اسی شکل و صورت کے ساتھ موجود ہوتے ہیں جس شکل و صورت کے ساتھ تر شاخیں وہ پائے جاتے ہیں، لیکن باریں ہمہ تر شاخ میں اور اس خشک شاخ میں نوعی اختلاف پیدا ہو جاتا ہے ان میں بھی ان کے پتوں میں بھی ان کے پھلوں میں بھی، درختوں میں بھی یہ اختلاف جیسا کہ میں نے کہہ مشاہدے کی بات ہے، لیکن یہ سنو کہ یہ اختلاف جو درختوں میں پیدا ہو جاتا ہے، اس کی بنیاد کیا ہے؟ جس اشعار سے کوئی متعین نہیں کر سکتا، یعنی نگلی رکھ کر کوئی یہ بتا نہیں سکتا کہ تر شاخ میں تو یہ چیز پائی جاتی ہے اور خشک شاخ سے وہ غائب ہے، کیونکہ پتہ ہو یا پھل اس کی مقدار کو بھی فرض کیا جاتا، درختوں میں اس کا پایا جانا ممکن ہے، یعنی جتنے بڑے پتے، جتنے بڑے پھل تر شاخ میں آپ پائے جاتے ہیں، اتنے ہی بڑے پتے اور پھل خشک شاخ میں بھی مل سکتے ہیں۔

پس واقعہ یہ ہے کہ درختوں کے اس اختلاف کی بنیاد جس چیز پر قائم ہے، وہ کوئی محسوس شے نہیں، بلکہ معنوی غیر محسوس حقیقت ہے، یعنی وہی نفس نباتی جس کی وجہ سے درخت کے مختلف اجزاء اور مقامات میں مختلف قسم کی کیفیتیں اور مختلف نوعیت کے آثار پیدا ہو جاتے ہیں، جس سے معلوم ہوا کہ تر شاخ کو خشک شاخ پر جو بتری حاصل ہے، اس کی وجہ نہ تو پتوں کی کثرت ہے اور نہ پھلوں کی کثرت، اسی طرح پتوں اور پھلوں کے طول و عرض، بڑائی اور پھناری وغیرہ پر بھی اس کی بنیاد قائم نہیں ہے، بلکہ اس اختلاف کا سارا دار و مدار اسی نفس نباتی پر ہے، اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ تہذیب یافتہ



ہونے کے بعد جب سے میں روح منعقد کا نور جاری ہو جاتا ہے تو اس وقت خاص قسم کے آثار اور خاص قسم کے احکام کا ظہور نسیم میں اس کی مختلف قوتوں کے لحاظ ہوتا ہے، یعنی قوت عاقلہ میں مشاہدہ کی کیفیت دماغ میں تجلی معنوی، خیال میں تجلی صدی قلب میں فناء و ضحلال کی کیفیت محرک میں خشوعی حرکات اور ایسی ہستی اور ایسا اخباری رنگ پیدا ہو جاتا ہے کہ ایک حرکت جو اس وقت قوت محرکہ سے صادر ہوتی ہے، وہ ان ہزاروں اور کھوں حرکات کی قائم مقام ہوتی ہے جو ان لوگوں کی قوت محرکہ سے ظہور میں آتے ہیں جن کے نسیم میں ابھی یہ کیفیت نہیں پیدا ہوئی ہے، یعنی اس شخص کا ایک ایک سجدہ دوسروں کی سو سو سال بلکہ ایک ایک لاکھ سال کی عبادت سے بھی بہتر ہوتا ہے۔

(اور جیسے ترو خشک شاخوں کی مثال میں سمجھایا گیا تھا)۔ اسی طرح یہاں بھی اس سجدے کی برتری کی بنیاد نہ تو علم کی کثرت یا دانائی کی وقت ہوتی ہے نہ عبادت کی زیادتی یا ذکر کی کثرت پر اس کا مدار ہوتا ہے، امام، لک، رحمۃ اللہ علیہ کا مشہور قول یعنی۔

ليس العلم بكثرة الروايات ولكن العلم  
نور لصيغته الله في قلب ابن آدم  
روایتوں کی کثرت پر علم مبنی نہیں بلکہ علم تو ایک نور ہے جسے اللہ تعالیٰ آدم کے بچے کے دل میں درایت فرماتے ہیں اس میں اسی مسند کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

(دلائل صغریٰ والوں میں اور دروسوں میں جو فرق ہوتا ہے) یہ اسی قسم کا فرق ہے جیسے مجتہد اور مقلد میں ہوتا ہے، یعنی بہت سے مسائل سے واقف ہونا یہ عبادت کی زیادتی مجتہد کا امتیازی سرمایہ یہ نہیں ہوتا کیونکہ بسا اوقات مقلدوں میں ایسے علماء پائے جاتے ہیں جنہیں مجتہدوں کے مقابلہ میں مسائل زیادہ یاد ہوتے ہیں، گویا مجتہدوں کے معلومات ان سے عشر عشر ہونے کی بھی نسبت نہیں رکھتے، اسی طرح مقلدوں میں عبادت گزاری کے لحاظ سے بھی اگر تلاش کیا جائے تو ایسے لوگ مل سکتے ہیں جس کی کثرت عبادت سے مجتہدوں کی عبادت کو کوئی نسبت نہیں ہوتی پھر جو چیز مجتہدوں کو مقلدوں سے ممتاز کرتی ہے، وہ ایک معنوی امر ہوتا ہے، یعنی احکام کے استنباط کا ملکہ اور سلیقہ۔

روح منعقد کے اسی نور کو جو نسیم کی قوتوں میں جاری ہو جاتا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی اس کی تشبیہ چراغ کی اس روشنی سے دی ہے جو گھر میں پھیل جاتی ہے، یعنی بعض حدیثوں میں فاکر (صاحب دلائل صغریٰ) کو "خانہ روشن" سے اور غافل کو "خاندان تاریک" سے جو تشبیہ دی گئی ہے، اس کا یہی مطلب ہے مقصود یہ ہے کہ کسی گھر کے روشن ہونے کا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ

اس میں دیوانوں کی کثرت ہے اور نہ گھر کے طول و عرض سے رشتہ کا تعلق ہے، یا چھت کی شہتروں کی کثرت پر یا گھر کی مضبوطی اور استحکام پر یا اسی قسم کی دوسری باتوں پر اس کی بنیاد ہے بلکہ گھر کے گوشوں اور کونوں میں دیوانوں پر چھت پر ایک ایسی چیز کے پھیل جانے سے یہ بات حاصل ہوتی ہے جو اینٹ مٹی گامسے، لکڑی وغیرہ تعمیر چیزوں سے کوئی تعلق نہیں رکھتی، یعنی یہ سارا کرشمہ توڑ کا ہے پس سمجھنا چاہئے ولایت صغریٰ واکوں کو دوسروں کے مقابلہ میں جو امتیاز حاصل ہوتا ہے اس کی نوعیت بھی کچھ ہی قسم کی ہے، حق تعالیٰ میں اور تمہیں اس گروہ میں شامل رکھے جو ان بگزیہ بزرگوں سے محبت نہ کرتے ہیں اور ان کے ہتھے دالوں میں ہمارا تمہارا حشر فرمائے۔

## عقیدہ (۱۰)

### ارباب سعادت کے دوسرے مرتبہ کا ذکر

وہی اور خدا و کمالات، جن کا تعلق آدمی کی کرد و کار و کسب و کوشش سے نہیں ہے بلکہ محض خدا کی دین ہے، چونکہ کسی خاص قانون اور قاعدے کے وہ پابند نہیں ہیں، یہ آدمی کی غماز ہش اور ارادے سے ان کا تعلق ہے، اسی لئے شریعت میں ان کی بحث نہیں چھیڑی گئی، اور نہ ایسے قوانین ہمیں بنائے جن کی حد سے ان کمالات کے حصول کی توقع دلائی گئی ہو، اگر ایسا کیا بھی جاتا، تو نتائج کا حصول چونکہ ہمیشہ ضروری نہ تھا، اس لئے بسا اوقات تجربہ خلاف توقع واقع ہوتا ہے، یہی صحت اس بات کی بھی ہے کہ ان کمالات کی طرف شریعت نے دعوت بھی نہیں دی ہے، کیونکہ قاعدہ یہ ہے کہ دعوت ان ہی باتوں کی دی جاتی ہے، اور وہی صریح دعوت ہوتی ہے، جہاں تک پہنچنے کی کوئی مقررہ راہ ہو، یعنی غالب گمان ہو کہ اس راہ پر چلنے والوں کے سامنے عموماً مستقیم نتائج آئیں گے۔ البتہ ان کمالات کی طرف شریعت میں اجمالی اشارے ضرور کئے گئے ہیں، جن کی نوعیت عموماً اخبار کی ہے، یعنی اطلاع دی گئی ہے، کہ اللہ کے بندوں میں اس اس طرح کے بندے بھی پائے جاتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے، اور میرا خیال یہ ہے کہ وہی کمالات پر صاحب شریعت کے کلام کو محمول کرنا، ظاہر کلام کے لحاظ سے درست ہے، اور نہ باطن کلام کے اعتبار سے یہ ممکن ہے، بلکہ شارع علیہ السلام کے کلام کا ظاہری پہلو شریعت و اصلاح پر دلالت کرتا ہے، اور باطنی پہلو اس کا "دلالت صغریٰ"



کی طرف راہ نمائی کرتا ہے، اگرچہ اس باب میں بھی بعض لوگ افراط میں اور بعض تفریط میں مبتلا ہو گئے ہیں، یعنی بعضوں کا حال تو یہ ہے کہ شریعت کے اکثر نصوص کو وہ ان ہی رہی کمالات پر غموں کرتے ہیں اور اسی کو ان نصوص کی تفسیر قرار دیتے ہیں، لیکن میرے نزدیک ان لوگوں کا یہ طرز عمل تفسیر نہیں بلکہ بسا اوقات ایسی بعید تاویل محسوس ہوتی ہے، جسے قطعاً وہ برداشت نہیں کر سکتے جو قورنی بہت بھی زبان اور اس کے محاورے کی صحیح واقفیت رکھتے ہیں، ظاہر ہے کہ اسی صورت میں اپنے پیدا کئے ہوئے مطالب کو تفسیر قرار دینا کہاں تک درست ہو سکتا ہے، میرا خیال تو یہ ہے کہ اس قسم کی موٹنگانیاں شارع علیہ السلام کے کلام میں اور ان کو صاحب شریعت کی طرف منسوب کرنا پچھلے پچھلے صاحب شریعت کی بلاغت میں نقص پیدا کرنے کے مترادف ہے، اسی طرح سے شریعت و صاحب شریعت کے ساتھ گویا سوراہی ہے۔

لیکن اسی کے ساتھ دوسرا طبقہ وہ بھی ہے جو صاحب شریعت کے کلام کے تعلق مدعی ہے کہ وہی کلمات اور ان کے آثار و نتائج سے قطعاً کسی قسم کا اس کو کوئی تعلق نہیں ہے، وہ کہتے ہیں کہ آدمی کے لئے ان کمالات تک رسائی کا امکان اگر ہوتا، اور خدا کے نزدیک ان کمالات کی اگر کوئی اہمیت ہوتی تو شارع علیہ السلام ان کی طرف لوگوں کو دعوت دیتے، اور ان کمالات کے حصول کے ذرائع کی طرف وہ راہ نمائی کرتے، جن قوانین و ضوابط کی ضرورت ان کمالات کے حاصل کرنے میں ہوتی ان کو وہ ضرور پیش کرتے ہیں۔

لیکن تم جانتے ہو کہ بالاتفاق ارباب ایمان یہ مانتے چلے آئے ہیں کہ بنی نوع انسان میں قطعاً ایک طبقہ ہے جنہیں انبیاء اور پیغمبروں کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، "وہ جیسے یہلم ہے" اسی طرح سب ہی واقف ہیں کہ انسانوں میں ایک گروہ ان لوگوں کا بھی ہے جنہیں محدثین صدیقین اور ابدال کہتے ہیں، مگر اسی نے ساتھ کوئی نہیں جانتا کہ مقام نبوت کو حاصل کرنے کے لئے شریعت نے کتنی قسم کا کوئی قانون نہیں بنایا ہے، اسی طرح محدثیت یا صدیقیت یا بدلیت جیسے مقامات تک رسائی حاصل کرنے کے لئے شریعت نے نہ ضوابط ہی مقرر کئے ہیں، اور نہ ان مقامات کی طرف لوگوں کو دعوت دی ہے، نیز نہ کسی عمل کے متعلق یہ وعدہ کیا گیا ہے کہ اس کے کرنے سے مذکورہ بالا مقامات آدمی کو مل سکیں، یا ان کے پانے میں کامیابی اس عمل کی راہ سے حاصل ہو سکتی ہے۔

بہر حال یہ قطعاً بعید نہیں ہے کہ جیسے مذکورہ بالا کمالات و مقامات میں اسی نوعیت کے کچھ ایسے کمالات و مقامات بھی ہوں، بڑے بڑے اثرات کے کشفی معلومات سے ہی اس کی تائید ہوتی ہے۔

اسی لئے قاعدہ تو یہی ہے، کہ ان کمالات کا اقرار و اعتراف (ایمان و اسلام) کی زینت ہے اور ان کا نکار بھی بات ہے، ہاں صاحب شریعت کے کلام سے ایسے مطالب پیدا کرنا اور ان ہی کو اس کلام کی تفسیر قرار دینا یہ بلاشبہ جائز نہیں ہے، باقی اعتبارات و ادیل کے رنگ میں اسی قسم کی باتیں اگر کی جائیں تو یہ دوسری بات ہے، در اس کی گنجائش پیدا ہو سکتی ہے، لیکن کلام کا بھی مطلب یہی ہے، یہ درست نہ ہوگا۔

پس مناسب یہی ہے کہ دشریعت کے لحاظ سے ان جگہوں میں نہ الجھا جائے بلکہ ارباب معرفت کے ائمہ کے کلام میں جو باتیں اس سلسلہ کی پائی جاتی ہیں، ان ہی کے بیان کرنے پر قناعت کی جائے۔

اگرچہ ان دینی کمالات کی بحث اس رسالہ کے حوالے سے خارج ہے، کیونکہ اپنی وقت کی رہنمائی سے ان کمالات سے بحث کرنے کا موقع اس رسالہ کے مباحث و مسائل کے بعد آتا ہے، لیکن پھر بھی مشہور قاعدہ کہ علم شی با زہل شے کی بنیاد پر نیز مالاید لکھ کلا لایترک کلاہ جس چیز سے متعلق نہیں، باتیں معلوم ہو سکیں تو جو کچھ بھی اس کے متعلق معلومات ہیں، ان کو چھوڑنا بھی نہ چاہئے، اس کی کویش نظر رکھتے ہوئے چند اجمالی اشاروں کا ذکر بھی ناگزیر معلوم ہوتا ہے، کہ کچھ نہ کچھ غور و اہمیت کا محتاج ہے ان کمالات کا لوگوں کے سامنے آجائے۔

ہر حال قبل اس کے کہ ان کمالات و بیان کیا جائے چند مقدمات کا ذکر پیش کر لینا مناسب ہے۔ (۱) پہلا مقدمہ تو یہ ہے، کہ کسی چیز کا علم علم حضوری ہی کی شکل میں کسی کو کیوں نہ ہو، لیکن یہ قاعدہ ہے کہ اس چیز کی طرح جب مستقل توجہ مبذول ہوگی، اور دوسری چیزوں سے الگ ہو کر جب کسی پر نظر جمادی جائے گی تو اس وقت اس چیز کے علم میں ایک خاص قسم کی شگفتگی پیدا ہو جاتی ہے، اور اس مستقل توجہ کی وجہ سے اس علم کے آثار و نتائج میں وسعت پیدا ہو جاتی ہے، یعنی اپنی استعداد سے مطابق اس علم کے آثار و نتائج کے احساس میں ہر شخص خاص قسم کی شدت و بہت محسوس کرتا ہے، خصوصاً اس وقت جب اس احساس کے اضافہ میں بیرونی مثرات سے بھی اگر مدد مل رہی ہو، لیکن یہی چیز جس کا حضوری علم عالم کو حاصل ہے، مستقل توجہ سے جب محروم ہوتی ہے، اور جیسا کہ پہلے اس کے طرف کامل التفات کا موقع عالم کو میسر نہ آ رہا ہو، تو اس وقت شگفتگی کی جو کیفیت پہلی صورت میں پیدا ہوتی ہے، اب حاصل نہ ہوگی اور جو آثار و نتائج پہلی صورت میں مرتب ہو سکتے ہیں، اس وقت ان کا ظہور نہ ہوگا، اور ہوگا بھی تو بہت ہی معمولی اور ہلکے رنگ میں ہوگا، اس لئے



مثلاً کچھ ذریعہ سمجھا رہا ہوں خود سوچو کہ آدمی جب بھوکا پیاسا ہوتا ہے، یا زخمی ہو جاتا ہے، تو ظاہر ہے، کہ بھوک کا پیاس کا زخم کی تکلیف کا اسے حسوری علم ہوتا ہے، لیکن فرض کرو کہ اسی بھوک پیاس یا زخمی ہونے کی حالت میں وہ دوسرے مشغلوں میں اگر مصروف ہے، مثلاً گھمسان کی لڑائی میں وقت ہو رہی ہو، اس میں وہ گمراہ ہوا ہو، یا میدان جنگ سے ان بھاگنے والوں کے ساتھ ہو، جن کے پیچھے دشمن تعاقب کرتا ہوا چلا آ رہا ہو، الغرض دار دیگر درست و غیر کے ایسے حالات میں مبتلا ہو، جن میں وہ وہ پلانے والی دودھ پینے والے بچے کو بھول جاتی ہے، یا کسی سخت فکر و تردد میں بھی بھوکا پیاسا یا زخمی آدمی مبتلا ہو۔  
 غماہر ہے کہ ان حالات میں اپنے زخم کا احساس اس شخص کو جیسا کہ ہونا چاہئے نہ ہوگا، کہاں پر زخم لگا ہے، صحیح طور پر ایسے وقت میں اس کو اس کا بھی پتہ نہیں چلتا، اور نہ تکلیف کے اتنا سد نہا بج ہی اس پر ایسی صورت میں جیسا کہ چاہئے مرتب ہوتے ہیں، نہ اس کے ہاتھ پاؤں ڈھیلے پڑتے ہیں، اور نہ کمزوری محسوس ہوتی ہے، یہی وجہ ہوتی ہے کہ بھاگنے میں وہ کسی سے پیچھے نہیں رہتا، چال کی تیزی میں کسی قسم کی کوئی کمی نہیں پائی جاتی۔

لیکن فرض کیجئے کہ جن حالات میں وہ مبتلا تھا، ان سے اب وہ الگ ہو گیا، خود سوچئے کہ اس وقت اس کا کیا حال ہوگا، ظاہر ہے کہ زخم اور زخم کی تکلیف کا احساس فوراً شدت پذیر ہو جائے گا، اور وہ سارے اتنا سد نہا کچھ اچانک اس پر مسلط ہو جائیں گے جو زخم کی تکلیف سے پیدا ہو سکتے ہیں۔

دی جو پوری قوت سے بھاگا چلا جا رہا تھا، بیٹھ جائے گا، یا سا معلوم ہوگا کہ جنبش کی سکت بھی اس میں باقی نہیں ہے، پٹنگ پر بھی ٹھہرنا اس کے لئے مشکل ہے، چکر اگر گر پڑے گا، کوئی بچنا ناہمی چاہے تو بیٹھتا اب اس کو ناممکن معلوم ہوگا، اور فرض کیجئے کہ اسی حال میں اگر اس کی نظر اس پر پڑ جائے کہ اس کے جسم کے جس حصہ پر تلوار پڑی ہے، اس پر ٹکھیاں بھینک رہی ہیں، یا فرض کیجئے کہ زخم پر باہر سے کوئی چوٹ اس کو لگ جائے، کھلی ہوئی بات ہے کہ اس بیرونی امداد سے اس کے احساس میں اور شدت بڑھ جائے گی، اسی طرح بھوک کے سامنے اگر کھانا، چائے یا پیاس کے آگے پانی رکھ

دیا جائے تو اس بیرونی امداد سے بھوک اور پیاس کے احساس میں یقیناً بہت زیادہ تیزی پیدا ہو جائے گی اور بھوک پیاس کے اتنا سد زیادہ شدید شکلوں میں نمایاں ہوں گے، یہ تو پہلا مقدمہ ہوا۔

(۲) دوسرا مقدمہ وہی مشہور بات ہے، یعنی علی وجہ میں اور خارجی وجود میں خاص قسم کے تعلقات ہیں، ان ہی تعلقات کا یہ نتیجہ ہے کہ درجہ خارجی کبھی علمی وجود سے پیدا ہوتا ہے، ارباب فلسفہ نے اپنی کتابوں میں چونکہ اس مسئلہ کی پوری تفصیل کی ہے، اس لئے بجائے تفصیل کے اس مقدمہ کے لئے

ن کی گتلاؤں کے مطالعہ کی میں سفارش کرتا ہوں۔

(۳) قاعدہ ہے، کہ مناسب چیز سے کسی شے کا جب تعلق پیدا ہو جاتا ہے، یعنی ایسا تعلق جو یہاں سے لباس پہنے والوں کا ہوتا ہے، بہر حال یہی دو چیزیں جن میں کسی قسم کی مناسبت ہو، خواہ اس مناسبت کا نوعیت کچھ ہی ہو، جب ان میں مناسبت کا تعلق پیدا ہو جاتا ہے، تو یہ مشاہدے کی بات ہے کہ لباس کا اثر لباس پہنے والے تک منتقل ہو جاتا ہے، اور لباس کی خاصیت کو اپنے اندر وہ جذب کر لیتا ہے، لیکن اثر پذیری کی یہ کیفیت اس مناسبت کی نوعیت کی تابع ہوتی ہے، جو ان دونوں چیزوں میں پائی جاتی ہے، یعنی مناسبت کی قوت و ضعف پر اس کا۔ مثلاً یہ مناسبت اگر کامل ہے، تو اثر کی منتقلی بھی پوری قوت سے عمل میں آتی ہے، اور برعکس اندر و باہر سب ہی میں اس کا اثر پھیل جاتا ہے، گویا ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ دونوں دونوں نہیں، بلکہ ایک ہی ہیں، یا یہ کہ جو کچھ ان میں ایک ہے، وہی دوسرا ہے، اور جو آثار و نتائج ایک پر مرتب ہوتے ہیں، وہی دوسرے پر مرتب ہونے لگتے ہیں، مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ لوہے کا ایک ٹکڑا جب آگ میں ڈال دیا جاتا ہے، اور آگ چاندی سے اس کا احاطہ کر لیتی ہے، اوپر سے بھی اور نیچے سے بھی، الغرض اندر اور باہر جب آگ کا اثر ہے، میں جاگزیں ہو جاتا ہے، تو تم اس وقت کیا نہیں دیکھتے کہ لوہے کا وہ ٹکڑا بجائے خود گویا ایک لٹکاؤ ہے، اور کیسا انگارہ، جلانے میں پگھلا دینے میں زیر چمک دیک میں اس سے وہی آثار ظاہر ہوتے، جاجر آگ کے انگارے سے صادر ہوتے ہیں۔

(اور یہہہ حیل کچھ جاری اشیاء ہی تک محدود نہیں ہے، انسانوں کو بھی دیکھئے، کسی فن کے ہر استاد کی صحبت ان لوگوں کو جب میسر آ جاتی ہے، جن کی قوت عائد ذکی ہے، تو اس فن میں استاد کا خاص رنگ ہو گا، اسی رنگ کو وہ قبول کر لیتا ہے، اسی طرح جن کا دماغ ذکی ہوتا ہے، ان کو (طریقہ) پیروں میں سے کسی پیر اور شیخ کی صحبت جب میسر آ جاتی ہے، تو اس پیر کی خاص کیفیت اور صفت کو اس کی قوت دماغ اپنے اندر منتقل کر لیتی ہے، یوں ہی شاعروں میں سے کسی شاعر کی صحبت ساادی جب اختیار کرتا ہے، جس کی قوت تخیل ذکی ہو، تو اس شاعر کا شعر گوئی میں جو خصوصی رنگ تھا، اسی کو اس شخص کی قوت تخیل اپنے اندر پیدا کرے گی، یعنی کلام کا استاد کے جو طرز و طریقہ ہو گا، جس کی شیرینی اور دل دہیزی اس کے اشعار میں پائی جائے گی، شاعر کے کلام میں بھی وہی باتیں پیدا جاتی ہیں، اور قلب جن لوگوں کا فکی ہوتا ہے، جب کسی ایسے آدمی کی صحبت میں نشست و برخاست میں کر دیتے ہیں، جو ہمیشہ ہنشاش، بھاشاش، خوش و خرم رہنے کے عادی ہیں، تو جن کی صحبت میں



۳۷۴

بیٹھے گا اس میں بھی خوشی و خرمی کی کیفیتیں منتقل ہونے لگتی ہیں۔

یہ تھے وہ مقدمات جن کا اظہار مطلب سے پہلے ذکر مناسب تھا اب اس تمہید کے بعد میں کہتا ہوں کہ کسی شخص کا نفس ناطقہ پیدائشی طور پر اگر کامل ہو، یعنی اسکی پیدائش کے وقت ایسے اسباب جمع ہو گئے ہوں جن سے اس نفس ناطقہ کو کامل ہونے میں مدد مل گئی ہو، ایسا آدمی پیدا ہونے کے بعد جب جوان ہو جائے (اور اپنی پیدائشی صلاحیتوں کی وجہ سے) بجائے کلیل کود میں مشغول ہونے کے اپنے جسم کی اصلاح کی طرف متوجہ رہتا ہے، اور یوں جسم کی تربیت و اصلاح میں کامیابی حاصل کر کے "ولایت صغریٰ" کے کمالات اس میں جب جلوہ گر ہو جاتے ہیں تو اس کی "روح منعقدہ" کو وہ معابد بے یاد آجاتے ہیں جو خیرۃ القدس کے ساتھ اس نے کئے تھے، اور ٹھیک جیسے آگ میں بلندی کی طرف اور مٹی میں پستی کی طرف جاتے کی ایک طبعی تڑپ اور کشش پائی جاتی ہے، کچھ اسی قسم کی تڑپ اندکشش اس شخص کی روح منعقدہ میں خیرۃ القدس کے متعلق پیدا ہو جاتی ہے، اور اسی روح منعقدہ کی جبلت و فطرت میں اپنے خالق کریمگار کے احساس کا جذبہ ولایت کیا گیا ہے، ہر چیز سے الگ ہو کر اسی جذبہ کے متعلق اس پر کیسوئی کی کیفیت مسلط ہو جاتی ہے، اس باب میں جسم ہی اس کی امداد کرتا ہے جس کی وجہ دہی ہے، کہ جسم کی ساری قوتیں "ولایت صغریٰ" کے نور سے منور ہونے کے بعد جسم کی پرگندگیوں اور تشویشوں کی آلودگیوں سے پاک ہو جاتی ہیں ان میں سکنت اور طمانیت کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، روح منعقدہ کا اپنے خالق افریدگار سے جو فطری و جبلتی لگاؤ اور تعلق ہے، وہ اب شگفتہ ہو جاتا ہے، اور لاہوت کے سامنے اپنی بیچ میرزی کا احساس اس میں شدت اختیار کر لیتا ہے، اس کو محسوس ہونے لگتا ہے، کہ اس کا قیوم لاہوت ہی کی ذات مبارک ہے، یہی احساس اندہی کیفیت بتدریج شگفتہ سے شگفتہ تر ہوتی چلی جاتی ہے، تا آنکہ ایک ایسا حال اس روح منعقدہ پر طاری ہو جاتا ہے، جس کے طاری ہونے کے بعد ساری کائنات لاہوت کے مقابلہ میں "بیچ نظر آتی ہے"، اور وہ پانی ہے، کہ سارے عالم کا واحد قیوم لاہوت ہی ہے، اور یہی احساس اس درجہ تک ترقی کر کے پہنچ جاتا ہے، کہ کہنے والے اس کے بعد کہنے لگتے ہیں کہ حق تعالیٰ کے سوا کوئی دوسرا یہاں موجود ہی نہیں ہے، اور جو چیزیں موجود نظر آتی ہیں، درحقیقت حق تعالیٰ ہی کے وجود اور دیانت کا وہ ایک رنگ ہے، اسی کے تحقق کی تعبیر میں ایکس میر رہا ہے۔

اس وقت روح منعقدہ کے اس احساس کی نوعیت درکل نہیں ہوتی، ایسے عقلی مقدمات سے

پیدا ہونے والے نتائج کی جو کیفیت ہوتی ہے، وہ کیفیت اس کی نہیں ہوتی بلکہ اس کا یہ احساس جزئی نوعیت کا احساس ہوتا ہے، اسی قسم کا احساس جیسے آفتاب کو دیکھنے والے اپنے اندر اس کے اندر اک اور احساس کو پاتے ہیں، اور محسوس کرتے ہیں کہ آفتاب ایک ایسی رستی ہے جو بالائی سمت میں پایا جاتا ہے، اور بالائی سمت میں اس کا پایا جانا یہ وجود آفتاب کی مختلف شانوں میں ایک شان ہے، اور اس کی مختلف تعبیروں میں ایک تعبیر ہے، بہر حال روح منعقد میں مذکورہ بالا احساس جو پیدا ہوتا ہے، نہ اس کو تصور ہی کہہ جا سکتا ہے، اور نہ تصدیق، نیز متعدد معانی اور مفہومات کی طرف بھی اس میں کسی قسم کا اتفات اور توجہ نہیں پائی جاتی نہ کسی قسم کی تفصیل و تشریح و تجزیہ کو وہ قبول کرتا ہے۔

بلکہ وہ ایک بسیط کیفیت ہے، یعنی اطلو اور وجود کے لحاظ سے باعتبار تقویم کے اور ظاہر الوجود کے لحاظ سے باعتبار قیوم ہونے کے لامہوت سارے ممکنات کو جو محیط ہے، اسی حیثیت سے

## ”لاہوت کی یافت“

کی وہ تعبیر ہے، گویا ایسا سمجھنا چاہئے کہ ایک سلاطین سمندر پر چانک نظر پڑ جانے کے ساتھ سمندر کی دید کی جو کیفیت دیکھنے والے میں پیدا ہو جاتی ہے، کچھ اسی قسم کا حال لاہوت کی اس یافت کا ہے، یعنی بایں حیثیت کہ سمندر اپنی لہروں اور موجوں کا قیوم سے دیکھنے والے کی یہی دید سمندر کی بھی لہروں اور بایں حیثیت کہ سمندر کی یہ لہروں اور اس کے امواج اسی سمندر میں گم اور ضمحل ہو کر رہ جاتے ہیں، اور اسی سمندر کی یافت کی وہ مختلف شکلیں ہیں، یہ ان لہروں اور موجوں کی بھی دید ہے۔

بہر حال لاہوت کی یہی بسیط یافت جو روح منعقد کو حاصل ہوتی ہے، وہ حقیقت اسی کا اطلو نام معرفت ہے، البتہ اسی بسیط یافت کی کیفیت کبھی عارت کی قوت عائد کی طرف منتقل ہو کر پہنچ جاتی ہے، اس وقت قوت عائد تعمیل و تجزیہ، ترکیب و تفصیل وغیرہ کا عمل یافت کی اس کیفیت پر کرتی ہے، جس کے بعد پھر ایسے مقدمات اور قضایا بن جاتے ہیں، مثلاً کہ ممکنات کا تعین یہی ان کے حقائق ہیں، اور قیوم ہی کی ذات اصلی حقیقی ذات ہے پھر ان دونوں مقدمات کے بعد یہ نتیجہ پیدا کیا جاتا ہے کہ وجوداً تو ممکنات اور ان کے قیوم میں اتحاد کا رشتہ پایا جاتا ہے، لیکن اپنی اپنی بہت کے غائز سے دونوں ایک دوسرے کے غیر ہیں۔

پھر بھی ایسا ہی ہوتا ہے کہ خاص لاہوت کی یافت سے روح منعقد کو سرسری نسیب



ہوتی ہے، یعنی لاہوت اپنا مستقل وجود رکھتا ہے، اسی وجود کی یافت روح منعقد کو اس طور پر  
 میسر آتی ہے کہ اس وقت امکانی حقائق اس کے سامنے نہیں رہتے، گویا کچھ ایسی کیفیت پیش آتی  
 ہے جیسے دیکھنے والا خود آئینے کے شیشے ہی کو دیکھنے کے ارادے سے اسے دیکھے، ظاہر ہے کہ  
 اس وقت اس کی توجہ ان صورتوں سے ہٹ جاتی ہے، جو آئینہ میں نظر آتی ہیں، اور سامنے اس کے  
 صرف شیشہ ہی شیشہ رہ جاتا ہے۔

لاہوت کی یافت روح منعقد کو جب اس رنگ میں ہوتی ہے اور یافت کی  
 یہ کیفیت قوت عاقلہ میں بھی منتقل ہو کر پہنچ جاتی ہے تو اس وقت دو متضاد قسم کے اوراک میں اپنے آپ کو  
 وہ مبتلا پاتی ہے، اس کش مکش سے نکلنے کے لئے "موطن" اور "ظرف وجود" کے اختلاف کے نظریہ کی طرف  
 اس کی راہ نمائی ہوتی ہے، جس کے بعد آدمی یہ فیصلہ کرتا ہے کہ موجودات ممکنہ کے ساتھ لاہوت کا جو  
 اتھاری رشتہ ہے، اس کے لحاظ سے لاہوت ایک خاص قسم کا وجود رکھتا ہے، جس کا موطن اور جس کی  
 یافت کا ظرف ظلی ہے، اسی موطن میں تنزل کی حیثیت سے لاہوت کا یہ وجود "نفس کلیہ" کے نام سے  
 موسوم ہوتا ہے، اسی طرح اپنے خالص تحقق اور اصلی وجود ہونے کی جو حیثیت لاہوت کو حاصل ہے،  
 اس کے لحاظ سے بھی اس کا ایک واقعی موطن ہے، اور یقین کرنا ہے ظروف اور موطن کے اختلاف کے  
 احکام بھی بدل جاتے ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ قوت عاقلہ میں منتقل ہو جانے کے بعد مختلف ذہنوں کے مقدمات اور قضایا  
 پیدا ہو جاتے ہیں، ایسے مقدمات اور قضایا کا احاطہ قریب قریب ناممکن ہوتا ہے، ان تفصیلی قضایا  
 اور مقدمات کو (جو قوت عاقلہ کے عمل و تصرف سے پیدا ہوتے ہیں) کبھی کبھی لوگ معرفت کہہ دیکرتے ہیں  
 لیکن جیسا کہ کہا گیا معرفت کے لفظ کا حقیقی معنی لاہوت کی یافت کی وہی بسیط کیفیت ہے البتہ  
 قوت عاقلہ کی طرف منتقل ہو جانے کے بعد مذکورہ بالا تفصیلی مقدمات و قضایا پیدا ہوتے ہیں، گویا اس بسیط  
 کیفیت میں اور ان تفصیلی مقدمات اور قضایا میں ہی نسبت ہے جو واقعہ میں ادماک واقعہ کی حکمت  
 میں نسبت ہوتی ہے، اسی نسبت اور اسی تعلق کی بنیاد پر اگر ان تفصیلی مقدمات اور قضایا کو بھی معرفت  
 کہہ دیا جاتا ہے تو اس میں کوئی مضائقہ ہی نہیں ہے، یوں سمجھنا چاہئے کہ محلی عنہ (یعنی واقعہ جس کی حکمت  
 کی جائے) اس کا جز نام تھا، اس نام سے حکمت کو بھی موسوم کر دیا جاتا ہے، لفظ معرفت کے اطلاق  
 کے متعلق اس نکتہ کو چاہئے کہ ذرا توجہ سے اپنے سامنے رکھ لیا جائے، یعنی اس غلط فہمی میں نہ رہنا  
 چاہئے کہ قوت عاقلہ کے پیدا کئے ہوئے قضایا اور مقدمات کے علم کی صوفیہ معرفت کے لفظ سے

تیسرے میں اور ان تفصیل مقدمات اور قضایا کے علم کو جو غیب سے حاصل کرتا ہے، اسی کو عارف سمجھا جاتا ہے، قطعی غلط بات ہے، بلکہ واقعہ یہ ہے جو میں نے عرض کیا ہے معرفت و حقیقت ایک بسیط کیفیت ہے، البتہ عاقلہ میں منتقل ہو جانے کے بعد یہی کیفیت بسیط اس کے زیر تصرف جب آجاتی ہے اور عاقلہ میں دوسرے معلومات میں جو محفوظ رہتے ہیں، ان کی مدد سے اس کیفیت بسیط پر جب ترکیب و تحلیل کا وہ عمل کرتی ہے، تب مذکورہ بالا تفصیل قضایا و مقدمات پیدا ہوتے ہیں۔

گویا سمجھنا چاہئے کہ عاقلہ کے یہی معلومات جہان میں محفوظ ہوتے ہیں وہی عاقلہ میں اس بسیط کیفیت کی منتقلی کے وقت قالب کی شکل اختیار کر لیتے ہیں، اور اسی قالب میں روح منعقد کی بسیط کیفیت عاقلہ میں ہو جاتی ہے، (روح منعقد کی اس کیفیت بسیط کی منتقلی قوت عاقلہ میں جس طریقے سے ہوئی ہے) اس کو مثال سے یوں سمجھ سکتے ہو کہ احساس (مثلاً دیکھنا) ایک بسیط کیفیت کا نام ہے، اس کا تعلق موضوع (جیسے زیر) کی ذات سے باہر ہو جاتا ہے، کہ عمول (جیسے قیام کی صفت کے ساتھ) وہ منعقد ہے، پھر اسی موضوع کی متوہ قیام کی صفت کے ساتھ، جس مشترک کی راہ سے آدمی کی قوت عاقلہ تک منتقل ہو کر پہنچتی ہے، قوت عاقلہ اسی صورت پر تحلیل و ترکیب کا عمل کر کے اسی سے ایسے مقدمات اور قضیے (جملے) بنا لیتی ہے، جنہیں محسوسات کہتے ہیں، یہی اسی کے بعد سمجھا جاتا ہے، کہ زیر قائم ہے، اس قضیے کا مصداق یا زیر قائم نہیں ہے، اس کا مصداق دونوں محسوسات بائیں ہیں، اور کبھی قوت عاقلہ کے اسی ترکیبی و تحلیلی عمل کے ساتھ بعض ایسے معلومات جو اس میں محفوظ تھے، شریک ہو جاتے ہیں، مثلاً دوسرے کسی ایسے آدمی پر نظر پڑ جائے جو کسی مکان میں بیٹھا ہو، اسی کے اپنے ہاتھ کبھی اوپر منہ کی طرف اور کبھی نیچے زمین کی طرف لے جاتا ہے، اور اسی شخص کی صورت جس مشترک کی راہ سے قوت عاقلہ میں پہنچتی ہے، اب فرض کر دو پہلے سے ہمیں یہ معلوم تھا کہ اس مکان میں زیر رہتا ہے، اسی طرح تجربہ سے ہمیں یہ بھی معلوم تھا کہ جو حرکت اس شخص سے صادر ہو رہی تھی اسی کو کھانا کھانا کہتے ہیں اور جس سے یہ حرکت صادر ہو رہی ہے، اسے کھانا کھانے والا کہا جاتا ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں ہم کو کامل یقین ہو جاتا ہے، کہ جس شخص کو ہم نے دیکھا وہ زیر ہی ہے، اور وہی کھانا کھا رہا ہے، اس کے بعد ہم اس دعویٰ کا اعلان کرتے ہیں کہ زیر کا کھانا کھانے والا ہونا یہ ایک ایسا واقعہ ہے جس پر احساس شاید ہے، یعنی یہ ایک محسوس اور ایسا واقعہ ہے جس پر شاہدہ گواہ ہے۔

کئی شبہ نہیں کہ مذکورہ بالا شکل میں احساس کے وجود کا انکار نہیں کیا جاسکتا، یقیناً ایک واقعہ ہے، اور سچا واقعہ ہے، لیکن باوجود اس بات کے کہ عقل کا یہ فیصلہ کہ کھانے والا زیر ہی ہے



بسا اوقات ثابت ہوتا ہے، کہ غلط تھا۔

پس اسی طرح سمجھنا چاہئے کہ معارف سے سراد اگر روح منعقد کی بسیط کیفیت ہے، تو وہ بہر حال ایک واقعہ ہے، لیکن اوقات عاقدہ میں منتقل ہو جانے کے بعد، جو قصے اور مقدمات تیار ہوتے ہیں ہو سکتا ہے، کہ وہ غلط ہوں، پھر معرفت کی یہ کیفیت درجہ کمال تک جب پہنچ جاتی ہے اور ممکنہ وسعت کی حد تک اس کے اثر کا دائرہ پھیل جاتا ہے، تو درجہ کی شوکت و جلال اور لاہوت میں خاص اطلاق کی جو صفت پائی جاتی ہے، ان دونوں کے ماسے نفس ناطقہ مضحل ہو کر رہ جاتا ہے جس کی وجہ ایک تو وہی ہے جس کا پہلے ذکر آچکا ہے، یعنی وجود علمی اور وجود خارجی میں جو تعلق ہے اس کا اثر بھی یہی ہے، نیز جس نفس کا اس وقت ذکر ہو رہا ہے، چونکہ اپنے پیدائشی کمالات کی وجہ سے اس میں اور لاہوت میں پوری پوری مشابہت پائی جاتی ہے، ماسوا اس کے خود بھی نفس ناطقہ میں تجرید اور اطلاق کی ایک خاص کیفیت پائی جاتی ہے، ان ساری باتوں کا مجموعی اثر یہ ہوتا ہے، کہ اس نفس ناطقہ کا احاطہ وہ خصوصی امور کر لیتے ہیں جو لاہوت کی ذات کے ساتھ مختص ہیں، اسی قسم کا احاطہ جیسے لوہے کا احاطہ آگ اور آگ کے خواص و صفات کر لیتے ہیں۔

میرا مطلب یہ نہیں ہے، کہ اس قسم کے آدمی کا نفس ناطقہ بچہ نہ خدا بن جاتا ہے، اور نہ یہ مقصد ہے، کہ خدا کی ذات کا اس میں حلول ہو جاتا ہے، کیونکہ اس قسم کا دعویٰ تو صریح کفر ہے، اور وہی دعویٰ ہے، جس کے نصاریٰ قائل ہیں، یعنی ان کا عقیدہ ہے، کہ ریح علیہ السلام کی شکل میں لاہوت نے ناسوت کا لباس پہن لیا تھا، "بہر حال ان عقائد کو کفر قرار دیتے ہو، میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں، اس کا حاصل یہ ہے، کہ نفس ناطقہ پر باہر سے بھی اور اندر سے بھی ربوبیت محیط ہو جاتی ہے، جس کا مال ہی ہوا کہ واقع میں نفس ناطقہ ممکن ہی باقی رہتا ہے، (واجب نہیں بن جاتا) البتہ ربوبیت کی شان اس کے امکان پر غالب آ جاتی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ امکان کی یہ کیفیت ایسی معلوم ہوتی ہے، کہ گویا کچھ بھی نہیں، یعنی وہی بات کہ لوہے کا احاطہ جب آگ کر سکتی ہے، تو در واقع میں لوہا لوہا ہی باقی رہتا ہے، لیکن لوہے میں لوہے ہونے کے جو آثار و خواص تھے، یہ بالفاظ دیگر اس کو لوہا بن یا حدیدیت کی حالت ایسی ہو جاتی ہے، کہ گویا نہ اس کا کوئی اثر ہی نظر آتا ہے، اور نہ خود وہ باقی رہتا ہے، ایسا ہو جاتا ہے، کہ رنگ بھی اس لوہے کا آگ ہی کا رنگ ہے، اور نور بھی اس کا آگ ہی کا نور ہے، جلانے کی جو صفت آگ میں پائی جاتی تھی وہی اب لوہے کی بھی صفت بن جاتی ہے، اسی طرح وہ دوسری چیز کو پھلا دینے کی خاصیت آگ کی یہی ب لوہے کی بھی خاصیت ہوتی ہے۔

لیکن بائیں بزم آگ والے رنگ سے اور اس کے نور و روشنی سے اسی طرح جلائے اور پھلانے کی صفت کا حقیقی موثر و فاعل لوہا نہیں بلکہ وہی آگ ہوتی ہے جو لوہے پر محیط ہے ایسی حالت میں لوہے کے وجود کا ظہور کسی اثر میں نہیں ہوتا

پس جن لوگوں نے یہ دعویٰ کیا ہے کہ لوہا آگ بن جاتا ہے وہ قطعاً غلط بات کہہ رہے ہیں اور عبث بول رہے ہیں زیادہ سے زیادہ جو کچھ یہاں کہا جاسکتا ہے وہ یہی ہے کہ روشنی بخشی اور جلائے کے جو آثار آگ سے ظاہر ہوتے ہیں اب یہی آثار لوہے پر بھی مرتب ہوتے لگتے ہیں اگر اس دعویٰ کے مدعی کے قول کی یہ توجیہ کی جائے تو اس کی گنجائش ہے گویا صورت حال یہ ہوتی ہے کہ خالص آگ سے جو آثار ظاہر ہو رہے تھے وہی آثار اسی آگ سے سن وقت بائیں طور ظاہر ہو رہے ہیں کہ لوہے کو وہ محیط ہے۔

اسی طرح جن لوگوں نے اس موقع پر یہ کہا کہ لوہا اسی حالت میں "نار متحجرہ" بن جاتا ہے یعنی ایسی آگ بن جاتا ہے جس میں تجر کی کیفیت پیدا ہو گئی ہے، ظاہر ہے کہ یہ قول بھی بعید از عقل اور خلاف واقعہ ہے، ایک غلط دعویٰ ہے، کیونکہ تجر (یعنی تجرہ پھر کی شکل اختیار کر لینا) یہ آگ کی شان نہیں ہے ہاں! پانی جیسی چیزیں بے شک کبھی کبھی پھر کی شکل اختیار کر سکتی ہیں، لیکن آگ بھی کبھی پھر بن جاتی ہے، یہ صحیح نہیں ہے، البتہ جو یہ کہتے ہیں کہ لوہے کا عاقل آگ بسبب (مذکورہ بالا رنگ میں) کر سکتی ہے تو اس وقت اس کا وہاں یہی (حدیدیت آگ کی چمک دمک کے اُگے پوشیدہ ہو جاتی ہے) ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں سارے آثار جو لوہے کی طرف منسوب ہوتے ہیں، ان کا حقیقی مبداء اور سبب، اودان احکام کا داخلی سرچشمہ آگ کے سوا کوئی دوسری چیز نہیں ہے، کوئی شبہ نہیں کہ اصل واقعہ کی صحیح تعبیر یہ ہے، انداز کا مال سچ پوچھو تو یہ نکلتا ہے کہ ناسوت ہی لاہوت کا لباس پہن جیتا ہے، یعنی نصرانیوں کا جو یہ عقیدہ ہے، واقعہ اس کے بالکل برعکس ہے، پھر بھی سہ

ہذا راء نہ الہ فلا اقول لاحد  
سرلسان المنطق عنہ اخرس

بہر حال وہی کمالات کے جو مراتب و منازل ہیں ان میں تو مذکورہ بالا کمالات کی حیثیت ابتدائی کمالات کی ہے، اور جس طبقہ کی تعبیر سابقین کے لفظ سے کی گئی ہے، ان کے مراتب کے حساب سے یہ دوسرے درجہ کا کمالات ہے، کچھ ایسا سمجھنا چاہئے کہ خالص وہی خدا و کمالیات اور

سنہ یعنی اس کے بعد جو کچھ ہے میں زبان سے اس کا ظہار نہیں کر سکتا گفتگو کرنے والی زبان اس سہ کی تعبیر میں  
گوئی ہے ۱۲



خالص انسانی کمالات کے درمیان کمال کے اس درجہ کی نوعیت گویا بندہ کی ہے جس کی وہ وہی ہے، کہ مذکورہ بالا کمال جیسا کہ بتایا جا چکا ہے "ولاست صغریٰ" کے بعد ان ہی لوگوں کو حاصل ہوتا ہے، جو یہی انسانی طور پر اس کمال کی صلاحیت کے کسب پیدا ہوتے ہیں، نیز غیبی عنایات و الطاف و غیرہ خارجی سبب سے بھی ان کو ملد ملتی ہے۔

وہی کمالات کے اسی مقام کی تعبیر قدما و تفسیر فی اللہ ہوتے کے الفاظ سے کرتے تھے، نیز اسی کو کبھی "قرب لواقف" کبھی "قربا و بقا" بھی کہا کرتے تھے، اور امام ربانی مجدد الف ثانی اسی کو "ولایت کبریٰ" کہتے ہیں، افضل المحققین نے یہ تعبیر اختیار کی ہے، کہ یہ "پوشیدہ اور مخفی لطائف میں سیر ہے۔" آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم حق سے رداست کرتے ہوئے جو یہ حدیث قدسی بیان کی ہے، یعنی حق تعالیٰ کا ارشاد ہے، کہ بندہ بذریعہ لواقف مجھ سے قریب ہوتا چلا جاتا ہے، اور اس کے بعد حدیث میں جو کچھ آیا ہے، اگر سمجھا جائے تو اس حدیث کو وہی کمال کے اسی مقام کی طرف اشارہ قرار دیا جاسکتا ہے۔

بہر حال اس مقام پر فائز ہونے والے خدا ہی سے دیکھتے ہیں، اسی لئے ان کی نظر جو کام کرتی ہے، وہ دوسروں کی نظر نہیں کر سکتی، وہ خدا ہی سے کلام کرتے ہیں، اسی لئے وہ ایسی باتیں کرتے ہیں، جن کا بولنا دوسروں کے لئے جائز نہیں ہے، وہی خدا ہی سے پکارتے ہیں، اسی لئے بسا اوقات احسان کرنے والوں کی گشتی وہ توڑ دیتے ہیں، اور کسی ایسے بچے کی گردن مار دیتے ہیں جس کو کسی قسم کا کوئی گناہ صادر نہیں ہوا تھا، حالانکہ کشتی کو بھی خدا کے سوا کسی نے نہیں توڑا اور بچے کو بھی خدا کے سوا کسی نے قتل نہیں کیا، وہی خدا جو کرتا ہے، ہر اس کام کو جس کا ارادہ فرماتا ہے، یعنی جو فعال طارید ہوتے ہیں، اس مقام پر فائز ہونے والے یہ مشکل مختلف قوام کے اندر تقریباً قرن میں ایک دور آری ہی ہوتے ہیں، یعنی ایک کے بعد کوئی دوسرا اس مقام سے سرفراز ہوتا ہے، گویا ان کا حال وہی ہے، جو ارباب طریقت کے ائمہ اور پیرواؤں کا ہے، (یعنی صدیوں بعد کسی ایک کو امامت کا درجہ میسر آتا ہے)

۱۔ اصل عربی الفاظ حدیث کے یہ ہیں لا یزال العبد یتقرب الی الحدیث حدیث میں اس کے بعد ہے کہ بندہ لواقف کے ذریعہ سے جب حق تعالیٰ سے قریب حاصل کرتا چلا جاتا ہے، تو بالآخر قرب کے ایسے مقام تک پہنچ جاتا ہے کہ حق تعالیٰ فرماتے ہیں، میں اس کی مینائی ہوتا ہوں جس سے وہ دیکھتا ہے، اس کی شنوائی ہوجاتا ہوں جس سے وہ سنتا ہے، ائمہ ہوجاتا ہوں جس سے وہ پکارتا ہے، اس کے پاؤں ہوجاتا ہوں جس سے وہ چلتا ہے، ۲۔ مکہ سورہ کہف میں حضرت خضر علیہ السلام کے قصے کے بعض اجزاء کی طرف اشارہ ہے، یہ کلام خضر علیہ السلام نے کیا تھا۔ ۱۲ مترجم

تفصیل :- جیسے کمالات کے دوسرے شعبوں میں مختلف مدارج و منازل ہوتے ہیں، یہی حال ولادت کبریٰ کے کمالات تک پہنچنے والوں کا ہے، یعنی مختلف مدارج و منازل ان میں بھی پیدا ہوتے ہیں، 'خزب قرآن مجید میں رسل تک کے متعلق آیا ہے کہ

تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض ان رسولون في بعضون کو بعض پر ہم نے بڑی عطا کی ہے

تو ظاہر ہے کہ جو رسل کے اس طبقہ سے تعلق نہیں رکھتے، ان میں مدارج و مراتب کا اختلاف کیسے نہ ہوتا، بہر حال اسی کا نتیجہ ہے کہ ان میں بعض حضرات تو لاہوت میں اس کی بعض خاص تجلیات کے لحاظ سے یا اس کے تنزلات میں سے بعض تنزلات کے اعتبار سے فانی ہو جاتے ہیں مثلاً وجود منبسط میں کوئی فانی ہو جاتا ہے، اور ان میں بعض ایسے نفوس بھی ہوتے ہیں، جو خالص لاہوت میں فانی ہوتے ہیں، آخر نذر مرہ تم کیا یہ نہیں دیکھتے کہ خشک گھاس اور پھوس ہلکی سی آگ کر بھی برداشت نہیں کر سکتی پھونکے کے ساتھ ہی جل کر بھسم ہو جاتی ہے، لیکن لکڑی سے آگ کی حرارت کی برداشت میں زیادہ قوت و ثبات کا اظہار ہوتا ہے، اور لوہا اس سے بھی زیادہ قوی ہے، اسی طرح ایک کمزور دل کے آدمی کی نظر جب کسی اچھی صورت پر پڑ جاتی ہے تو کچھ بکا بکا ہو کر رہ جاتا ہے، اور اپنے اندر اس حسین سے بات ملک کرنے کی مجال نہیں پاتا، اور نہ اس کے پھونکنے کی تاب رکھتا ہے، لیکن جس کے دل مضبوط ہوتے ہیں، ان کی تشفی صرف دیکھنے سے نہیں ہوتی، بلکہ براہ راست گفتگو کرنے کے مواقع تلاش کرتے رہتے ہیں، اور ان سے جو زیادہ قوی ہوتے ہیں، وہ تو ملنے جھنے کے بغیر مطمئن نہیں ہو سکتے، صرف دیکھ لینا یا بات پیت کر لینا ان کی تسلی کے لئے کافی نہیں ہوتا۔

## عبقہ (۱۱)

سادات والوں کے چوتھے مرتبہ کی تفصیل اس عبقہ میں کی جائے گی

خالص دہی اور خدا واد کمالات کا تصور بالکل ہی نہیں بلکہ بالوجہ بھی آسانی نہیں ہے، لیکن انسانی ذاتی صفات کا علم ہی نہیں بلکہ خارجی آثار و اوصاف سے ان کی حقیقت تک رسائی دشوار ہے، البتہ ان چند تمہیدی مقدمات کو اگر ذہن نشین کر لیا جائے تو کچھ سمجھا جاسکتا ہے، کہ خالص دہی کمالات کے کیا معنی ہیں، پہلا مقدمہ تو یہ ہے، کہ ایسے حقائق جو اجزاء سے مرکب ہوتے ہیں، اگرچہ ان سارے حکام نے یہاں مرکبات سے صفت کا تصور دیا تھا، ہیں جو بسیط ہیں، بلکہ مادہ و صورت سے ان کی تفسیر ملتی ہے، ۱۱



غشاءِ جوان کی طرف منسوب ہوتے ہیں۔ دوسرے آثارِ جوان سے صادر ہوتے ہیں ان کا بہ ظاہر  
 سرخسہ ان کی صورت میں ہی ہوتی ہیں لیکن پھر بھی ان میں بعض مرکب حقائق تو ایسے ہوتے ہیں کہ مادہ  
 بھی ان کا مخفی نہیں بلکہ عمل و دخل کے لیے ذل سے ظاہر ہوتا ہے اور صورت میں شخص کا رنگ مادے  
 ہی سے پیدا ہوتا ہے اور اس مرکب کے بعض احکام کا منشاء بھی اس کا مادہ ہی ہوتا ہے ایسی  
 صورت میں صورت کے آثارِ تیر پند پر رنگ میں نمایاں ہوتے ہیں ان کی کوئی اہمیت حاصل نہیں  
 ہوتی گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان پر کسی کی نظر پڑتی ہی نہیں۔

لیکن عکس اس کے بعض مرکب حقائق کی صورت اپنے مادے پر غالب رہتی ہے اس پر کچھ  
 اس طرح چھا جاتی ہے کہ مادہ بے حیا اس کے دامن میں گویا پوشیدہ ہو کر رہ جاتا ہے ایسی  
 حالت میں صورت کی حیثیت اپنے احکام کے لحاظ مستقیق ہوتی ہے اور اسی کے اتقنا کے مطابق  
 ان احکام کا ظہور ہوتا ہے نہ تعبیر و تبدل کے ہے ان احکام میں راہ نکلتی ہے اور نہ وہ مخفی اور نہ  
 پوشیدہ ہوتے ہیں ان میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں مثال سے اس کو سمجھ دیکھو پتھر اور آدمی اگرچہ مادہ و لہو  
 ہی کا مٹی ہے لیکن مٹی کے آثار و خصوصیات مثلاً سختی خشکی رودت اور کثافت و کمزورت اسی طرح  
 یہ بات کہ حیوانی مسمے میں ہضم ہونے اور اس کے بدن میں گوشت بن کر جذب ہونے کی صلاحیت جو  
 اس میں نہیں پائی جاتی اس کی یہ صفت نیز حیوانی جسد کو اس سے جو پھر پہنچتا ہے اس کی یہ صفت  
 اندازین قبل مٹی کے دوسرے اوصاف ظاہر ہے کہ پتھر میں مٹی نمایاں شکل میں پائے جاتے ہیں  
 خود پتھر کی صورت ہی ایسی ہے جس سے مٹی کے یہ سارے خصوصیات جو پتھر میں پائے جاتے ہیں  
 ان کو مد ملتی ہے لیکن اسی کے مقابلہ آدمی جس کا مادہ بھی وہی مٹی ہے اس میں تم دیکھ رہے ہو مٹی  
 کی مذکورہ بالا خصوصیتوں میں سے کوئی خصوصیت نہیں پائی جاتی بلکہ برعکس اس کے آدمی میں ایسے  
 صفات پائے جاتے ہیں جو مٹی کے مذکورہ بالا صفات کی ضد ہیں درجہ کو یہ ہے کہ انسانی جسد  
 کی جو ظاہری حالت ہے اس کو دیکھتے ہوئے یہ سمجھنا بھی دشوار ہے کہ اس میں مٹی پائی ہی جاتی ہے  
 یا نہیں اور یہ کہ اس کا مادہ مٹی ہے یا ظاہر آدمی کے بدن کو دیکھ کر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی ہاں غور و  
 فکر کے بعد یہ پتہ چلتا ہے یا حدی طور پر بعضوں کو اس کا علم حاصل ہو جاتا ہے لیکن بہ ظاہر اس کا  
 علم آسان نہیں ہے اور ہر حال پتھر تو اس مرکب حقیقت کی مثال ہے جس میں مادے کے آثار ظاہر  
 و باہر ہیں اور آدمی اس مرکب حقیقت کی نظیر ہے جس میں صورت ہی کا رنگ غالب ہے اور مادے  
 کے احکام مخفی ہیں اب میں یہ اصطلاح مقرر کرتا ہوں کہ پہلی قسم کی مرکب حقیقتوں کا نام ظاہر المادہ

تفنی صورت رکھنا ہوں۔ یعنی وہی احکام تو ان میں نظر نہیں اور صورت صورت کے احکام ان میں مخفی و پوشیدہ ہیں اسی طرح دوسری قسم کا نام ظاہر الصورة مخفی المددہ رکھنا ہوں یعنی صورت صورت کے احکام تو ان میں ظاہر ہیں، مددہ اور مادہ کے احکام و آثار مخفی و پوشیدہ ہیں۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ بعض مرکبات ایسے ہوتے ہیں جن میں مادہ ہی مقصود بالذات ہوتا ہے اور بہت سی کوشاں ہوتی ہے، باقی صورت ان کی تو اس کی ضرورت مددہ ہی کی حفاظت کے لئے ہوتی ہے اور مادہ ہی کی ذہنیت و آرائشی کا ذریعہ یہ صورت ہوتی ہے مثال سے اس کیوں سمجھو فرض کرو کہ ایک آدمی کسی شہر سے دوسرے شہر کی طرف جانا چاہتا ہے، یہ خیال کرے کہ ضرورت کے وقت اس سے کام لوں گا یہ کرتا ہے کہ سونے کی ایک انگوٹھی بڑا لیتا ہے تاکہ جو کھوئے وقت وہ کام آئے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں اس کا اصلی مقصود تو سونا ہی ہے، اہمیت اسی کو حاصل ہے، باقی اس سونے کو انگوٹھی کی صورت جو اس سے حفاظت کی ہے، اس سے غرض اس سونے کی حفاظت ہوتی ہے اور یہ بھی کہ سڑکوں میں زبرد کے استعمال کا جو طریقہ ہے یعنی انگوٹھی پہنا یہ بات بھی اسی ضمن میں حاصل ہو جاتی ہے، اسی کے برعکس ایک دوسری شکل یہ بھی ممکن مرکبات کی ہوتی ہے کہ اصلی مقصود ان میں صورت ہی ہوتی ہے، اسی کا وجود اہم ہوتا ہے، مادہ مددہ کی ضرورت ان میں صرف اس لئے ہوتی ہے کہ صورت کے حسن و جمال کے مددہ و ذریعہ ہوتا ہے اور اس صورت کے حاصل کرنے کا تو یہ مادہ جاں امداد ہے یعنی صورت کا وجود مادہ کے بغیر ممکن نہیں ہے اس لئے مادہ کی بھی ضرورت عکس ہوتی ہے، اس کی مثال یہ ہے کہ ماہر خطاط جو خط لکھتا ہے تاکہ خطاطی کا جوہر اس میں پایا جاتا ہے، اس کو ظاہر کرے، کھلی ہوئی بات ہے کہ اس مقصود ایسی صورت میں حروف کی شکل و صورت اور ان کی ذک و پلک ہی ہے اگرچہ ان حروف میں شکل و صورت کے ساتھ مادہ بھی ہوتا ہے، یعنی سیاہی کے وجود کے بغیر ان حروف کا ظہور نہیں ہو سکتا لیکن ظاہر ہے کہ خطاطی کے ہنر کے اظہار کی ضمانت صرف حروف کی شکلوں ہی میں مستور ہے، بلکہ یہ مادہ ہے کہ سیاہی کے بغیر حروف کا نقش پذیر ہونا ممکن نہ ہو تو خطاط اپنے کمال کا اظہار میں یہی اور روش نافی کی طرف توجہ بھی دیتے۔

یہ جاں مرکبات کی مفردہ بالذات قسموں میں۔ سہلی قسم کا تو میں مقصود اسانہ نام رکھتا ہوں،

اور دوسری قسم کا نام مقصود الصورة قرار دیتا ہوں۔

تیسرا مقدمہ، اسی سلسلہ کا یہ ہے کہ مرکب حقائق کا کمال اگرچہ یہی ہے کہ صورت کے سامنے



مادہ منحل ہو کر رہ جائے اور مادے پر صورت غالب ہو کر چھپا جائے لیکن اسی کے ساتھ یہ بھی واقعہ ہے کہ مادہ کا ترقی کر کے ان حدود تک پہنچ جانا جن کے جمیع معنوں میں صورت کے احکام کی اس سے نمائش ہونے لگے اس کی شکلیں ہیں پہلی شکل تو یہ ہے کہ مادہ ان مقررہ حدود تک ترقی کر کے جو پہنچا ہو تو اس میں اس کی صلاحیت اور استعداد کو دخل ہو، نیز ان چیزوں سے مدد ملی ہو جن سے اس کی صلاحیتوں کا ظہور ہو ایسے صورت سے بھی مدد ملی ہو اور دوسری شکل یہ ہے کہ صانع اور کارگر جس نے مادے پر عمل کر کے ان حدود تک پہنچا دیا ہو کہ صورت کے کمالات کی جلوہ خانی اس سے ہونے لگی ہو صانع اور کارگر کا شروع ہی سے صرف صورت ہی کا اظہار مقصود ہوا بتداری سے یہ بات اس کے پیش نظر ہو کہ اس مادے سے فلاں صورت کے آثار کو نمایاں کر دوں گا اور اسی نصب العین کو سامنے رکھ کر کسی ایسے مادے کو اس نے چن لیا جس کے متعلق اس نے اندازہ کر لیا ہو کہ صورت اور اس کے آثار کے اظہار کی اس میں خصوصی صلاحیت ہے اور اسی مقصد کے پیش نظر کہ اس مادے پر کارگیر شفقت و عنایت کی نظر رکھنے لگا اور اس کی تربیت و پرداخت پر خصوصی توجہ اس کی مبذول ہوتی رہی بنانے اور بنوانے میں اس کے ہنر مند رہا ایسے تمام امور جن سے صورت اور اس کے آثار کے ظہور میں رکاوٹ پیدا ہو سکتی تھی ان کا ازالہ کرتا رہا اور ایسی راہ پاس مادے کو ڈال دیا کہ جس کام کا اس کو کارگیر بنانا چاہتا ہے اس اصول میں مدد ملتی چلی جائے۔

میں (ان دو قسموں میں سے) پہلی قسم کا نام کامل الاستعداد اور دوسری قسم کا نام مجتبیٰ رکھتا ہوں یعنی جو چن لیا گیا جس کا ترجمہ ہو "اس حیثیت سے کہ مجتبیٰ" پر صانع اور کارگیر خاص توجہ اور عنایت رکھتا ہے ہم اس کی اس حیثیت کی تعبیر دجاست کے لفظ سے کریں گے اسی طرح صانع ہر قسم کی مزاحمتوں اور رکاوٹوں سے حفاظت کرتے ہوئے اس کی نگرانی کرتا ہوا چلا آتا ہے جتنی اس کی خصوصی شان کی تعبیر میں "حصمت" کے لفظ سے کر دل گاڑیں نے جو کہہ کہا اس کی مثال یہ ہے کہ حکومت کے مختلف عہدوں میں سے کسی عہدے مثلاً وزارت کے لئے یا سپہ سالاری کے لئے کسی آدمی کے نام اور تیار ہونے کی دو صورتیں ہوتی ہیں، یعنی کبھی تو یہ ہوتا ہے کہ یہ آمادہ ہونے والا آدمی بجائے خود شہنشاہ بدتر، شگفتہ مزاج، ہنس کھہر اس کے ان ہی کمالات کو دیکھ کر بادشاہ کی عنایت اس کی طرف توجہ ہوگئی اور جس منصب کے وہ مناسب تھا اس پر اس کا تعین میں آیا اور جیسے یہ ہوتا ہے کبھی یہ بھی ہوتا ہے کہ حکومت کے عہدوں میں سے کسی عالی عہدے کی ماموری بادشاہ کے پیش نظر ہو، بادشاہ دیکھ رہا ہو کہ جب تک اس عہدے پر کسی کا تقریب ہو گا حکومت میں ایک ایسا خلا باقی رہ جاتا ہے جس سے حکومت کی

شان و شوکت کو بھی نقصان پہنچ رہا ہے، بلکہ ہو سکتا ہے کہ کاروبار سلطنت میں اس جائیداد کے خلی  
 رہنے کی وجہ سے خلی پیدا ہو، یہی سوچ کر بادشاہ ایک میسجوری کا انتخاب کرتا ہے جس کے متعلق وہ اندازہ  
 کر سکتا ہے کہ جس جائیداد کی سموری اس سے متصور ہے، اس کے فرائض بحسن و خوبی یہ انجام دے  
 سکے گا اور اپنی غرض سے اس شخص کو اپنی شفقت و عنایت کے آغوش میں لے لیتا ہے، اس کی  
 تعلیم و تربیت میں کوشش کرتا ہے، اس کی نگرانی کرتا رہتا ہے، کہ کسی ایسی راہ پر وہ نہ لگ جائے  
 جس پر چلنے کے بعد اس عہدے کے فرائض کی تکمیل نہ کر سکے گا، جس پر اس کا تقرر مقصود ہے  
 بادشاہ اس میں کاروباری صلاحیت پیدا کرنے کے لئے مختلف نوعیت کے آسان و مشکل کاموں  
 میں اس کو مشغول رکھتا ہے، تاہم اس کام کے لئے بادشاہ نے اس کا انتخاب کیا تھا وہی کام اس کے  
 سپرد کر دیا جاتا ہے، یعنی جس عہدے پر تقرر مقصود تھا اسی پر اس کا تقرر ہو جاتا ہے۔

ملاطین اپنے جس لڑکے کو اپنے بعد اپنا ولی عہد مقرر کرتے ہیں، عموماً اس کے ساتھ ملای الذکر  
 طرز عمل کو وہ اختیار کرتے ہیں۔

جو تمام مقدمہ اس سلسلہ کا یہ ہے کہ کسی چیز میں کوئی دوسری چیز جب فانی ہوتی ہے، فلک کی  
 دو صورتیں ہوتی ہیں، یعنی کبھی تو ایسا ہوتا ہے کہ اس فنا ہونے والی سے کافی ہو جاتا ہے، یہی اس کا  
 کمال ہوتا ہے، جس حد تک فنایت میں وہ ترقی کرتی چلی جاتی ہے، اسی حد تک اس کا کمال بھی  
 براہ راست ہوتا ہے، لیکن کبھی صورت حال یہ نہیں ہوتی، یہ صرف فانی ہو جانے پر اس شے کا کمال  
 منحصر نہیں ہوتا، بلکہ اس شے کے فانی ہونے یا اس کو دوسری چیز میں فنا کرنے سے غرض یہ ہوتی  
 ہے کہ جس چیز میں وہ فانی ہو رہی ہے، اس کے کمال کا دائرہ زیادہ وسیع ہو جائے یا جس چیز میں  
 تک اس کا شواہد راست نہیں پہنچ سکتا، ان تک اس کے اثر کو پہنچانے میں اس فانی ہونے والی  
 شے کی فنا پذیری کو ذریعہ بنایا جائے، جس کو کچھ کہہ رہا ہوں مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ آگ میں کسی  
 چیز کے ڈالنے سے کبھی تو یہ غرض ہوتی ہے، کہ خود وہی چیز جل جائے، مثلاً کسی خط کے متعلق یہ چاہا جاتا  
 ہے کہ اس کے مضمون سے کوئی دوسرا واقف نہ ہو، تو آگ میں خط کو تھونک دیا جاتا ہے، ظاہر ہے  
 کہ مقصود اس وقت صرف خط کو جلانا ہی ہے، اس کے سوا اور کوئی دوسری غرض اس فعل سے نہیں ہے،  
 لیکن کبھی آگ کے شعلے کو بھڑکانا اور اس کی روشنی میں اضافہ و وسعت یا آگ میں کسی چیز کو ڈال کر  
 چاہا جاتا ہے کہ ایسے مریض کو اس سے سیدھا یا داغا جائے جو براہ راست آگ کی حرارت برداشت نہیں  
 کر سکتا، الغرض آگ میں جو چیز ڈالی جاتی ہے، محض اس کا جل جانا ہی پیش نظر نہیں ہوتا، بلکہ کسی دوسرے



مقصد کے حاصل کرنے کا ذریعہ اس کو بنایا جاتا ہے۔

ہم پہلی قسم کا نام 'نفس فی خطرۃ القدس رکھتے ہیں' (یعنی غریب خطرۃ القدس یا خطرۃ القدس کا غریب) کے نام سے اس کو موسوم کیا جائے، اور دوسری قسم کی تعبیر 'باسطہ کمال خطرۃ القدس' کے الفاظ سے کرتے ہیں، (یعنی خطرۃ القدس کے کمالات میں وسعت پیدا کرنے والا)

یہ یاد رکھنا چاہئے کہ یہ دوسری قسم یعنی (جس سے خطرۃ القدس کے کمالات کی توسیع) مقصود ہوتی ہے اس کے متعلق یہ ضروری نہیں ہے کہ فنا کے سارے مدارج اور مراتب کو وہ طے کرے، بلکہ اس کا حق صرف اس قدر ہے کہ خطرۃ القدس کے کمال میں وسعت پیدا ہونے کے لئے جتنے مدارج کے طے کرنے کی ضرورت ہے بس انہیں طے کر لے، مثلاً کسی مریض کو داغنے کے لئے لوہے کو آگ میں ڈالتے ہیں، تو طے ہر ہے، کہ اس وقت آگ میں لوہے کے لئے بس اسی قدر ضروری ہے کہ داغنے کے کام کا کام ہو جائے، فنایت کی اتنی کیفیت بھی اس میں اگر پیدا ہو جائے، تو یہی کافی ہے۔

پانچواں تہیدی مقدمہ اس سلسلہ کا یہ ہے کہ نفس ناطقہ جو روح منقہ کے لئے گویا مادہ ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، اس کے ادراک و علم کی کیفیت قوت لامسہ (چھونے کی قوت) کے ادراک کے جیسی ہے، یعنی معلوم سے متاثر ہونا اور اس کے رنگ میں رنگین ہونا قوت لامسہ کے احساس و ادراک کا جیسے یہ طریقہ ہے، بجنسہ یہی حال نفس ناطقہ کے ادراک کا بھی ہے، جس کا حال یہی ہوا کہ معلوم کے ادراک کا مطلب نفس ناطقہ کے متعلق یہی ہوتا ہے، کہ اپنے اس معلوم میں نفس ناطقہ فانی ہو جاتا ہے، نفس ناطقہ کا اپنے معلوم میں فانی ہو جانا اس کی تعبیر لوگ معرفت سے کرتے ہیں، جیسا کہ پہلے ہی اس کا ذکر آچکا ہے، بتایا گیا تھا کہ معرفت نفس ناطقہ کی ایک ایسی بسیط کیفیت کا نام ہے، جو ایک اجمالی حقیقت ہوتی ہے، البتہ قوت عاقلہ پھر اپنے ان معلومات کی مدد سے جو اس کے اندر محفوظ ہوتے ہیں، اس بسیط اور اجمالی حقیقت کی تفصیل کرتی ہے، یہ حال تو نفس ناطقہ کے ادراک و علم کا تھا، لیکن اسی کے مقابلہ میں وہ چیز جس کا اصطلاحی نام 'روح ملکوتی' ہے اور بتایا گیا تھا کہ روح منقہ کی گویا یہ صورت ہوتی ہے، (جیسے نفس ناطقہ کی حیثیت روح منقہ کے حساب سے مادہ کی تھی) بہر حال روح ملکوتی کا حال ادراک و علم میں قوت باصرہ (بینائی کی قوت) کے مانند ہے، بایں معنی کہ بینائی کی قوت ایسی کثیر و متعدد چیزوں کا ادراک کرتی ہے، جو یا ہم ایک دوسرے سے ممتاز ہوتی ہیں، اور ان متعدد و کثیر امور کا ادراک قوت باصرہ کو اس شان سے حاصل

ہوتا ہے کہ اور کثیرہ کی صفت کثرت و تعدد اپنے مال پر باقی رہتی ہے، بالفاظ دیگر بہت سی چیزوں کو بہت سی چیزوں ہی کے رنگ میں وہ دیکھتی ہے، نیز بہت چیزوں کو وہ دیکھتی ہے، ان سے نہ وہ مطلوب ہوتی ہے، اور نہ منفعل ہوتی ہے، بلکہ برعکس اس کے خود ان پر چھپا جاتی ہے، اور ان کا احاطہ کر لیتی ہے، سی کے ساتھ میں، کی اس ثوت کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے، کہ ایسی متعدد چیزیں جن میں ایک دوسرے کی ضد ہوتی ہیں، ان سب چیزوں کا ایک ساتھ اس کو ادراک حاصل ہوتا ہے، اور یہی حال روح ملکوتی کے ادراک و علم کا ہے، اصطلاحاً اس کے اس علم و ادراک کو ذوق کہتے ہیں، جس کا مطلب یہ ہوا کہ ذوق اور معرفت میں یہ فرق ہے، کہ ذوق تو ایک تفصیلی امر ہے، اور معرفت ایک اجمالی حقیقت ہے، مگر باوجود اس کے یہ بھی یاد رکھنا چاہئے، ذوقی علوم بھی نہ تصور ہی کی مد میں داخل ہو سکتے ہیں، وہ نہ تصدیق کے شعبے میں ان کے معنومات سے مقدمات اور تفصیلات جو بنتے ہیں، یہ بھی قوت عائد ہی کی کارستانی ہوتی ہے، قوت عاقلہ کے اس کام کا نام حکمت ہے، اسی لئے حکمت کے پیدا کردہ نتائج بھی سب صحیح ہوتے ہیں، بخلاف معرفت کے نتائج کے جن میں قس تعاقب کہتے ہیں، ان کا حال یہ نہیں ہوتا، حکمت کے سارے نتائج اس لئے صحیح ہوتے ہیں، کہ ان کے اصول کو حاصل کرنے والے احاطہ و تفصیل کے رنگ میں حاصل کرتے ہیں، خصوصاً ان اصول کو ان لوگوں نے حاصل کیا، جن میں رجاہت اور عصمت کے صفات پائے جاتے ہوں، یعنی وہ دجیہ و معصوم ہوں، البتہ کسی کہی یہ ہوتا ہے، کہ حکمت کی راہ سے علم حاصل کرنے والے یعنی حکماء، ان لوگوں کی رعایت سے جو ان کے مخائب ہوتے ہیں، مجاہد اور استعارہ کا طریقہ اپنے کلام میں اختیار کرتے ہیں، لیکن اصل حقیقت اور سرکار سے وہ بخوبی واقف ہوتے ہیں، بحال جن لوگوں پر معرفت کی شان غالب ہوتی ہے، ان لوگوں کو میں قوی نفس کے نام سے ادب جن پر ذوق کی کیفیت غالب ہوتی ہے، ان کو قیضہ الروح (صاحب روح بیدار) کے نام سے موسوم کرنا بہکل۔

ان تہیدی مقدمات کے بعد اب اصل مطلب کی طرف ہم متوجہ ہوتے ہیں، یعنی گزشتہ اصطلاحات کو پیش نظر رکھتے ہوئے، ہم کہتے ہیں کہ روح منعقد اگر ایسی ہے، کہ نفس ناطقہ ہی کا اس میں غلبہ ہے، اور وہی اس پر ظاہر و غالب ہے، اور نفس ناطقہ کے سلسلہ میں جو قوی تر نفس ہے وہی اس کا مقصود ہے، اور وہ کامل الاستعداد ہے، خطیرۃ القدس میں غرق ہے، تو ایسا آدمی جس کی یہ حالت ہم اس کا شمار "دلالت کبریٰ" کے ائمہ اور پیشواؤں میں کیا جاتا ہے، یہی معرفت واسطے اور فن حقائق



والے حضرات ہیں۔

لیکن روح ملکوتی جس پر ظاہر ہو، اور وہی مقصود ہو، وہی اس میں بیدار ہو، اور وہ مجھے "ہو دیتے" اس کا انتخاب کیا گیا ہو، خطیرۃ القدس کے کمال میں اس سے بسط و کشادگی پیدا ہوتی ہو، تو اس مقام والوں کا وہی امام کھجا جائے گا، اور ایسا آدمی وجہ بھی ہوتا ہے، اور معصوم بھی، اسی کو صاحب ذوق بھی کہتے ہیں اور حکیم بھی۔

پھر حق تعالیٰ اس شخص کی تربیت فرماتے ہوئے اس پر مفید علوم کا الہام فرماتے ہیں یعنی ان علوم کا جن سے اپنی مفوضہ خدمت کی سرانجامی میں وہ مستفید ہو سکتا ہو، اسی الہام اور انوار کو تفہیم بھی کہتے ہیں نیز اس کی مدد کی بیداری کا بھی، اور اس کی صفت عصمت کا بھی یہ انتظام ہوتا ہے، کہ اس شخص کے علوم میں ایسی چیزوں کی آمیزش نہیں ہوتی جو غیب سے عطا کئے ہوئے علوم کے سوا ہوں، حکمت کے متعلق یہ جو کہا گیا تھا کہ وہ اس کے سارے نتائج حق ہوتے ہیں، اس کی وجہ یہی ہے، اس شخص کے علوم میں نہ سامنے سے آکر کوئی غلط پیر شریک ہو سکتی ہے، اور نہ پیچھے سے تفہیم جو کہ اس سلسلہ کی چیزوں میں سب سے اعلیٰ مرتبہ پر ہے، اس لئے اگر اس کی تعبیر وحی باطن سے کی جائے، تو شاید یہ کوئی زیادہ بعید تعبیر نہیں ہو سکتی، بہر حال خالص خدا دار وہی کمالات کے جو مقامات میں، تفہیم ان مقامات میں پہلا مقام ہے اور سابقین کے مدارج میں یہ تیسرا درجہ ہے، قدما و صوفیہ ان ہی لوگوں کو "صدیقین" کہتے تھے، اسی بنیاد پر ان میں مشہور تھا کہ دلائل اور نبوت کے بیچ میں یہ ایک درمیانی مقام یعنی بزرگ ہے، جسے صدیق کے سوا اور کوئی عبور نہیں کر سکتا، امام ربانی (مجدد الف ثانی) نے اسی مقام کی تعبیر ثلاث علیہ کے الفاظ سے فرمائی ہے، اور افضل المعتقدین اسی کو "قرب و جود بھی کہتے ہیں، اور اسی کی تعبیر حکمت" کے لفظ سے بھی کرتے ہیں، گویا اس سلسلہ میں انھوں نے اس قاعدہ کی پابندی کی ہے، کہ کسی "کل" کے شریف ترین جز کا جو نام ہو، وہی نام کل کا بھی رکھ دیا جائے، یا شاخوں میں سب سے بہتر و برتر شاخ کا جو نام ہو، وہی نام اصل اور جڑ کا بھی رکھ دیا جائے۔

خلاصہ یہ ہے، کہ حکیم اپنی وجاہت اور عصمت، نیز اپنی اس خصوصیت کی وجہ سے کہ خلیفہ اقل کے کمال کو وہی پھیلاتا ہے، لغرض ان ہی وجہ سے اس کی شان، وہی ہو جاتی ہے، جو طائر اعلیٰ کی

لے شاہ قرآنی آیت "لایا تیبہ الباطل من بین ید یدہ" دلائل خلفہ کی طرف سے جو قرآن کی ایک بڑی خصوصیت ہے، جس کا ترجمہ یہی ہے، کہ غلط بات اس میں نہ سامنے سے آکر شریک ہو سکتی ہے، اور نہ پیچھے سے، وہی علوم والوں کی حالت بھی چونکہ اسی کے قریب ہوتی ہے، اس لئے معصیت کو ان کی طرف بھی منسوب نہ ہوا۔





ان کی بہتوں کے اعتقاد کی بنیاد قائم نہیں ہے البتہ اتنی بات ضرور ہے کہ حکیم سے محبت لکھنے والوں پر خطیرۃ القدس کے برکات نازل ہوتے ہیں اور جو لوگ حکیم سے عداوت رکھتے ہیں ان پر خطیرۃ القدس سے لعنت کی پھٹکار پڑتی ہے۔ بات حکیم کی خود محبت یا عداوت کا تعلق صرف اس پر مبنی ہے کہ حق تعالیٰ کا جو محبوب ہے وہی حکیم کا بھی محبوب ہوتا ہے اور یہی حال اس کی عداوت کا بھی ہے جیسے جبرئیل کا محبوب بھی وہی ہوتا ہے جو خدا کا محبوب ہوتا ہے۔ اسی طرح حکیم کا بھی جو محبوب ہوتا ہے خدا کا بھی وہ محبوب بن جاتا ہے لیکن واقعہ یہ ہے کہ حکیم کا محبوب وہی ہوتا ہے جو خدا کا محبوب ہو چکا ہے۔

حقیقت تو یہ ہے کہ حکماء کا یہی گروہ ہے جسے حق تعالیٰ "ادلو الفضل" (فصل دلے) کے الفاظ سے اگرایا کرتے ہیں تو وہ اس کے یقیناً اپنی وجاہت کی وجہ سے مستحق ہیں اسی طرح اولیٰ السعۃ (کشادگی والے) بھی اسلئے ان ہی کو کہا گیا کہ ان کی ملکتی روح میں بیدار ہونے کی وجہ سے علمی وسعت پیدا ہو جاتی ہے نیز ملا اعلیٰ کے طبقہ میں شامل ہو جانے کی وجہ سے ان کے سینوں میں جو کشدگی پیدا ہو جاتی ہے اور بہتیں ان کی جو کسب ہو جاتی ہیں ان اجمہ سے بھی وہ اس خطاب کے بلاشبہ حقدار ہیں

پھر اس وجہ سے کہ خطیرۃ القدس کے کمال میں بسط احمد کشادگی ان ہی سے چونکہ پیدا ہوتی ہے اگر ان کے متعلق سورت یرضیٰ (قریب ہے کہ وہ راضی ہو جائے) فرمایا گیا ہے تو اس پر متعجب نہ ہونا چاہئے اسی طرح اگر حکیم کی یہ شین ہو یعنی خدا اپنے عرش کی بندی سے ناپسند کرتا ہو کہ زمین پر حکیم سے غلطی صادر ہو تو اس طبقہ میں عصمت کی جو صفت پائی جاتی ہے نیز خطیرۃ القدس کے کمال کی ان سے اشاعت جو ہوتی ہے ان خصوصیات کے لحاظ سے ہی ہونا بھی چاہئے کیونکہ ان کے کسی قول و فعل کو غلط قرار دینے کا مطلب گویا یہ ہو گا کہ عرش پر جس خدا کی تعالیٰ ہوتی ہے اس کے ساتھ غلط قرار دینے والا مقابلہ اور کش کش کر رہا ہے اور یہی کیا اس گروہ کے کسی فرد کے متعلق یہ کہنا کہ وہ ایک آئینہ سینک ہے اس لئے صحیح ہے کہ ملا اعلیٰ میں شامل ہو جانے کی وجہ سے یہ ناممکن ہے کہ

ابو بکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی شان میں جو قرآنی آیت لا یا اهل البیت منکم والسعۃ رتہ کو نای کریں نص فرمائی (اے لوگ) نازل ہوئی ہے ان کی طرف ان الفاظ سے اشارہ کیا گیا ہے آیت سجدۃ واللیل میں حضرت ابو بکر کی شان میں یہ الفاظ نازل ہوئے ہیں ۴۱۔ ۴۲۔ یہاں حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں حضرت ابو بکر کے متعلق آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ ان اهل البیت من فوی العرش ان یخطا ابو بکر بنی الاحمرین عرش کی بندی سے خدا اس کو ۴۳۔ ۴۴۔ فرماتا کہ زمین پر ابو بکر سے غلطی صادر ہو گا (ماغیہ آئندہ صفحہ پلا تہ فرماتے)

ان کے کسی ارادہ کو کوئی قوت دے، کیونکہ حکیم کا ارادہ دراصل عرش والی تخیل میں جو ارادہ مستعد ہوتا ہے اسی کا تو عکس ہوتا ہے اسی طرح حکیم کے متعلق اگر یہ کہا جائے کہ وہ حق ہی بولتا ہے، قواہد وہ سمجھ ہی کیوں نہ ہو تو اس کی صفت بصیرت کا یہ لازمی اقتضا ہے، اور حکیم کی رائے اگر وحی کے مطابق نہ ہوئے تو صاحب ذوق اور صاحب تفہیم ہونے کی وجہ سے اس پر تعجب کیوں کیجئے اگر اسی کے متعلق یہ پیشگوئی کی جائے کہ جس دن سے وہ دائرہ اسلام میں داخل ہوا ہے، دین آگے ہی کی طرف بڑھتا چلا جائے گا، اندس دن اس کی وفات ہوگی، اسی دن سے دین پیچھے کی طرف ہٹتا چلا جائے گا، ان ہی لوگوں کی تعریف ان الفاظ میں کی جائے کہ اپنے دین کی اور اپنے پیغمبر کی خدا ان سے مدد کرتا ہے، اسی طرح مدد کرتا ہے جیسے جبریل اور میکائیل سے اپنے دین اور اپنے رسول کی تائید فرماتا ہے یا اسی کے متعلق یہ خبر دی جائے کہ جب تک وہ زندہ ہے گا، عالم میں نہ فساد پیدا ہوگا نہ اس کے حالات بدلیں گے، نہ فتنے سر اٹھائیں گے، بلکہ اس کی مثال ایک ایسے دروازے کی ہوگی جو عالم اور قوتوں کے بیچ میں قائم ہے، اور دین (کے جسد میں) اس کی حیثیت یہ بتائی جائے کہ گویا وہ اس کا کان ہے، اور اس کی آنکھ ہے، تو یہ ساری باتیں اس لئے درست ہوں گی کہ خطیرۃ القدس کے کماں کے پھیلائے والے یہی لوگ ہوتے ہیں، ان کی حیثیت خطیرۃ القدس میں تلامذہ علی کے رہنے والوں کے مانند ہوتی ہے، ان لوگوں کے سارے شیون اور ان کی زندگی کے سارے شعبے اپنے اندر کلیت کا رنگ رکھتے ہیں، ان کی ہمیں سارے عالم کو محیط اور حاوی ہوتی ہیں، سارا جہان ان کے احاطہ میں ہوتا ہے، بنی آدم کے نفوس میں ای کی ہمتوں کی وہ اسی طرح دوڑ جاتی ہے جیسے پانی درخت اور اس کے ریشوں میں پھیل جاتا ہے، بلاشبہ یہی وہ لوگ ہیں جن کے متعلق یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے بعد دنیا میں کتاب اللہ اور اپنی سنت کے سوا کوئی ایسی چیز اگر چھوٹی ہے جس کی تعمیل اور پیروی واجب ہو تو نہ صرف سی حکیم آدمی کی فہم اور اس کی وہ سوجھ بوجھ ہے جو کتاب اللہ میں ہے

حافظ قدیم غیاثی کی کتابوں میں حضرت علی کے متعلق قرآن مجید میں سینگ کے الفاظ جو آئے ہیں ان ہی کی طرف اشارہ کیا گیا ہے ۱۱۔ یہ تعریف امی حضرت عمرؓ کی، حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی ہے، ۱۲۔ حضرت عمرؓ کی یہ خصوصیت حدیثوں میں بیان کی گئی ہے، ۱۳۔ ان الفاظ کا امی حضرت عمرؓ سے تعلق ہے، عبداللہ بن مسعود صحابی نے ان کے متعلق یہی الفاظ کہے تھے، ۱۴۔ کہ یہ اس حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں ارشاد ہوا ہے، **الْحَمْدُ لِلّٰهِ الَّذِي اَيَّدَنِي بِمَكْرِ دَعْمَرٍ كَيْدِي بِجَبْرِئِيلِ وَ** میکائیل، **اَشْرَبَ عَلَيَّ خَدَاكَ** جس نے میری مدد جو کج کردہ سے اسی طرح فرمائی، **مِثْلَ جَبْرِئِيلِ وَنِجَالٍ** سے میری کی گئی ہے، ۱۵۔ حضرت منذرؓ صحابی سے حضرت عمرؓ صلی اللہ علیہ وسلم کے متعلق یہی الفاظ فرمائے ہیں، ۱۶۔ کہ حضرت علیؓ صلی اللہ علیہ وسلم کے اس حدیث کی طرف اشارہ ہے جس میں فرمایا ہے کہ **اِنَّ الدِّينَ حُكْمٌ وَبُحْرَانٌ**، ۱۷۔ کہ یہ حدیث صحیحہ ہے اور اس کی تائید



عطا کی جاتی ہے۔

جس کا راز ہی ان کی عصمت اور مفہم ہونے کی نعمت ہے جس سے وہ سرفراز ہوتے ہیں گویا ان کے علم کا مرتبہ اس علم کے بعد ہی ہے جو وحی کی راہ سے عطا کیا جاتا ہے۔  
پس خدا ان لوگوں کو جو اس مردِ عظیم کو دست رکھتے ہوں اپنا دوست بنائے، اور اس سے دشمنی کرنے والوں کو اپنا دشمن قرار دے تو اس کی وجاہت کا اور اس خدمت کا کہ خطیرۃ القدس کے کمال کی اشاعت اس سے ہوتی ہے یہی ثمرہ ہونا چاہئے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد ہر مومن کا یہی حکیم دلی ہو جائے تو یہی ہونا بھی چاہئے کیونکہ جب حق ہی حکیم کے ساتھ گھومتا رہتا ہے جیسا کہ یہی ہدایتوں میں اس کے شعلے آیا ہے نیز اپنی صفت عصمت کی وجہ سے بھی اور اعلیٰ کے طبقہ میں شامل ہو جانے کی وجہ سے بھی وہ اسی منصب کا جائز استحقاق رکھتا ہے۔

پس حق نام ہی اس چیز کا ہے جو اس شخص کے سینے میں چمک اٹھے جس کا مطلب یہی ہے کہ حق کا وہ تابع نہیں ہوتا بلکہ حق ہی اس کا تابع ہوتا ہے خود حدیث میں بھی دیکھو یہ نہیں کہا گیا کہ وہ حق کے ساتھ گھومتا ہے بلکہ فرمایا گیا ہے کہ حق ہی اس کے ساتھ گھومتا ہے

پھر اسی طرح اس ملکوتی روح کی بیداری کا اگر یہ اثر ہو کہ پردہ گر اٹھا بھی دیا جائے جب بھی اس کے یقین میں کسی قسم کا اضافہ نہ ہو اور اسی روح ملکوتی کی بیداری کا یہ نتیجہ بھی ہو کہ گیسے پر اسے بٹھا کر اگر فرمائش کی جائے تو قوتِ دالوں کے درمیان قوتِ دالت کے مطابق انجیل دالوں کے درمیان انجیل کے مطابق اور قرآن دالوں کے درمیان قرآن کے مطابق فیصلہ کرے، تو وہ ان ساری باتوں کا مستحق ہے کہ یہ آخری بات یعنی ہر مذہب دالوں کے درمیان ان کی مذہبی کتاب کے مطابق فیصلہ لینے کی قدرت و قوت اس میں جو پیدا ہو جاتی ہے اس کا راز یہ ہے کہ دنیا کے ایسے سارے مذاہب و ادیان جن کے لئے دالوں میں اربابِ عقل و دانش کا جم غفیر ہو، خصوصاً غیب سے ربط رکھنے والوں کا

دقیقہ ماشہ گذشتہ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے قول کی طرف اشارہ ہے یعنی آپ نے فرمایا اذہ صلی اللہ علیہ وسلم لہ یقرآن علیہ فاکتاب اللہ و سنت رسولہ الاتم اعطی الرحیل فی ہذا القرآن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہم پر دست دالوں کے ہاں ہمیں چھڑا کر حضرت اللہ کی کتاب اور اللہ کے رسول کی سنت البتہ قرآن میں کسی آدمی کو کج عطا کی جائے اس آدمی سے مراد خود آپ کی قوتِ مبارک تھی ۱۱۔ نہ مذکورہ بالا صلی لفظ کا تعلق حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ہے آپ ہی کی شانِ اقدس میں روایات میں یہ الفاظ آئے ہیں ۱۲۔ حضرت علی کرم اللہ وجہہ کے اس مشہور قول کی طرف اشارہ ہے یعنی لو کشف العطاء ما لرحمت یقیناً اگر پردہ میرے سامنے سے عطا ہی دیا جائے تو یقیناً میں میرے اضافہ نہ ہو گا، لہذا یہ الفاظ بھی حضرت علیؑ ہی کے ہیں

کوئی گروہ بھی ان میں شریک ہو نہ سلا یہودیوں اور عیسائیوں میں رہبانوں کا جو حال ہے یا یونانی فلاسفہ میں فلسفہ شراقیہ والوں کی، یا انہوں میں نور و ظلمت والوں کی درہندوستان کے جوگیوں کی جو کیفیت ہے تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ خلیفۃ القدر میں ان میں سے ہر ایک بلند پایہ اور راسخ قدم رکھتا تھا اور ایک ایسی بنیاد سے اس کا تعلق تھا جس کی جڑیں خلیفۃ القدر میں قائم تھیں مگر بعد کو فاسد اور روئی انکار والوں کی طرف سے ضربیاں پیدا ہو گئیں اور تقدیری عادات و رسوم جو ان کے دماغوں میں محفوظ تھے ان کی بدولت یہودی باتیں ان میں شریک ہو گئیں، نیز تعبیری غلطیوں میں بھی وہ مبتلا ہوئے بعد ازاں کے ان دو چیزوں میں یعنی غیب سے جو معلومات حاصل کئے جاتے ہیں اور قوت عائد پر ان ہی معلومات کو جن شکلوں میں نقل کرتی ہے اور جن قابو میں ڈھالتی ہے، ان دونوں میں جیسا کہ چاہئے تطبیق نہیں دے سکے پھر یہ بھی ہو کہ ان کے بچپن میں اپنے بگلوں کے کلام کے ایسے مطالب بیان کئے جو ان کا مقصد نہ تھا، الغرض یہ اور اسی قسم کی دوسری آلودگیوں نے درحق کو باطل کے ساتھ گڈنڈ کر دیا،

لیکن جو حکیم ہوتا ہے اور حکمت کے مقام تک جسے رسائی حاصل ہو جاتی ہے وہ ان صحیح بنیادوں کا پتہ چلا لیتا ہے جن کی جڑیں خلیفۃ القدر میں قائم ہیں اور اپنی روح کی بیداری کی وجہ سے صحیح باتوں کو غلط باتوں سے جدا کر سکتا ہے، میں نے جو کچھ کہا ہے اچھی طرح سے اس کو سوجھا سوسری طور پر غفلت کی حالت میں ان سے نہ گذر جانا۔

تنبیہ: بعض لوگوں کو اس مسئلہ پر شدت سے اصرار ہے کہ پیغمبروں کے سوا عصمت کی صفت کا انتساب کسی دوسرے کی طرف جائز نہیں ہے، مگر سوال یہ ہے کہ ان کا اس سے کیا مطلب ہے؟ اگر یہ غرض ہے کہ پیغمبروں کے سوا کسی دوسرے کے لئے عصمت کی صفت شریعت سے ثابت نہیں ہے، تو علاوہ اس اعتراض کے یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمرؓ کے متعلق یہ فرمایا ہے کہ الحق ینطق علی لسان عمر

حق عمر کی زبان پر ہوتا ہے۔

یا حضرت علی مرتضیٰ کے متعلق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے کہ

دار الحق مع علی حبیب دار

حق کے ساتھ حق گھر آیا اللہ بھی علی کے گھر

پیغمبر کے ان اقوال کی یا ان ہی جیسے دوسرے اقوال جن کا مفاد بھی یہی ہے، ان سب کی خواہ مخواہ تاویل کرنی پڑے گی اور اصل تو یہ ہے کہ اس حدیث سے جس غلط فہمی میں گریہا ہوا، کیونکہ پہلے ہی بتا چکا ہوں کہ ان مسانہن و زمان مقامات کے تعلق میں شریعتی امور کے تعلق میں کاذب اور



نہیں ہوں۔

دراگر ان کی غرض یہ ہے کہ واقعہ میں پیغمبروں کے سوا عصمت کی صفت کسی دوسرے انسان کے لئے ثابت نہیں ہو سکتی تو طے ہر ہے کہ اس دعویٰ کے اثبات میں دلیل پیش کرنا ان کا فرض ہے، کیونکہ شرعی طور پر زیادہ سے زیادہ یہی ثابت ہو سکتا ہے، کہ شریعت پیغمبروں کے سوا دوسروں کی عصمت کے متعلق خاموش ہے، لیکن کسی چیز سے خاموشی کا مطلب یہ تو نہیں ہوتا کہ شریعت اس کی منکر ہے۔

درحقیقت مسئلہ تفصیل طلب ہے، یعنی عصمت کی دو قسمیں ہیں، ایک عصمت مطلقہ جس کا مطلب یہ ہے کہ زندگی کے سارے شعبوں، اقوال و اعمال و افعال و علوم میں عصمت کو ثابت کیا جائے اور دوسری قسم اسی کی عصمت مقیدہ ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ خاص خاص قسم کے افعال و اعمال و اقوال و علوم میں عصمت کو ثابت کیا جائے، ہاں الفاظ دیگر یوں کہا جائے کہ جس منصب کے فرائض اس شخص کے سپرد ہوئے ہیں، اس منصب سے جن امور کا تعلق ہے، ان میں وہ معصوم ہوتا ہے، یعنی غلطی ان خاص امور میں اس سے صادر نہیں ہو سکتی،

عصمت ہی کی تقسیم کی ایک شکل یہ بھی ہے، یعنی ایسی عصمت جس کا ثبوت بلائہ شریعت میں مل رہا ہو، اس کو عصمت ظاہرہ کہہ سکتے ہیں، اور جس کا ثبوت مذکورہ بالا نوعیت کے ساتھ مہیا نہ ہو اس کا عصمت خفیہ نام رکھا جاسکتا ہے، تقسیم کی ایک صورت یہ بھی ہے، یعنی جس شخص کے لئے عصمت کی صفت ثابت کی جائے وہ پیدائش سے موت تک معصوم ہو اس کا نام عصمت دائمہ یا دوامی عصمت ہے، اسی کے مقابلہ میں عصمت ہی کی ایک قسم یہ بھی ہو سکتی ہے کہ زندگی کے کسی خاص انقلاب کے بعد عصمت کی صفت اس کے لئے ثابت ہو، مثلاً روح ملکوتی کے آغاز کا ظہور جب ہونے لگے، خواہ کسی درجہ کا ظہور ہو، تو اس کے بعد اس شخص میں جس میں روح ملکوتی کا ظہور ہوا، عصمت کی صفت پائی جانے لگے، اس کا نام عصمت حادثہ رکھا جاسکتا ہے۔

باقی میں نے جو یہ کہا کہ روح ملکوتی کا ظہور کسی درجہ میں بھی ہوا، اس کا مطلب یہ ہے کہ مثلاً اسلام میں داخل ہونے کے بعد یا مجاہدہ کے آغاز کے بعد یا ولایت صغریٰ سے سرقرانی کے بعد یا اسی قسم کی کسی کیفیت کے بعد آدمی کا ایسا حال ہو جائے جس کے بعد غلطی اور گناہ کا اس سے صدور نہ ہو (بہر حال ان تقسیموں کے بعد فیصلہ کی ضرورت یہ ہو سکتی ہے) کہ عصمت جو مطلقہ ظاہرہ دائمہ ہو، یہ تو صرف پیغمبروں ہی کے ساتھ مخصوص ہے، اس کے سوا عصمت کی دوسری قسمیں پیغمبروں کے

دوسرے انسانوں میں بھی پائی جاسکتی ہیں۔

**قائدہ ۱۔** قرآن میں بار بار مختلف مقامات میں اس کا ذکر کیا گیا ہے کہ 'حق تعالیٰ نے اپنے بعض پیغمبروں کو کتاب کی اور حکمت و علم کی تعلیم دی' بلکہ قرآن سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ نبوت سے پہلے بھی بعض پیغمبروں کو خدا کی طرف سے حکم اور علم کی تعلیم دی گئی ہے تاویل کے اصول سے سمجھا چاہئے کہ کتاب سے مراد وحی ہے اور علم سے مراد حکمت ہے اور علم سے مراد معرفت ہے۔

## عقیدہ (۱۲)

مقامات کے سلسلہ میں جو مقام سب سے اعلیٰ سب سے برتر سب سے ارفع اور بلند ہے اس کی صحیح تصویر کشی سے بھی پہلے ضرورت ہے کہ چند تمیزی مقامات پہلے بیان کر دیے جائیں، پہلا مقدمہ تو یہ ہے کہ روح ملکوتی درحقیقت جبروت کی 'گ' کے شعلوں میں سے ایک شعلہ ہے، اور اس کی چنگاریوں میں سے ایک چنگاری یا شرادوں میں سے ایک شرارہ ہے، جب جبروت کی 'گ' بھڑک اٹھتی ہے اور تجلی کے سمندر میں ظلم برپا ہوتا ہے تو اسی کیفیت سے روح ملکوتی کا تحقق وابستہ ہے، اسی پر اس کے وجود کا مدار ہے، عرش چرخ کا قیام ہے، اس سے روح ملکوتی کو وہی نسبت ہے جو آفتاب سے اس کی شعاعوں اور کرنوں کو ہوتی ہے، کیونکہ تم کو تہ یا جا چکا ہے کہ ارواح کا عالم مادہ اور مادے کے سارے عوارض سے پاک اور مقدس ہے، اتنا پاک اور اتنا تقدس کہ مادے سے عالم ارواح کو وہ تعلق بھی نہیں ہوتا، جسے اعتماد کہتے ہیں، یعنی نفس ناطقہ کا مادے (بدن) سے جو تعلق ہے، اتنا تعلق بھی ارواح کے عالم کو مادے سے نہیں ہے۔

دراصل موجودات کی مختلف منزلوں اور حوادث کے مختلف مراتب اور (واجب تعالیٰ سے) جو چیزیں صادر ہوتی ہیں، ان کے مختلف مدارج اور مناصب کے تعین کا جو موطن اور ظرف ہے اسی کی تعبیر عالم ارواح سے کرتے ہیں، اور مذکورہ بالا تعین درحقیقت خود تجلی کی یافت اور تحقق سے حاصل ہو جاتا ہے، اس کی مثال گویا ایسی ہے کہ بادشاہ اور امام کے جو وزراء اور امراء ہوتے ہیں، ان کے مہربان اور مداح کا تعین جیسے خود بادشاہ اور امام کے قائم ہو جانے کے ساتھ ہی قائم ہو جاتا ہے، یا کاریگر جس چیز کو بناتا ہے، اس کا تعین اس صورت سے ہو جاتا ہے، جو کاریگر کے ذہن میں اس چیز کی ہوتی ہے



یا ایسی چیز جو متعدد شیاؤں کی مبداء اور سبب ہو، ظاہر ہے کہ خود اس مبداء کا وجود ان متعدد جہات اور پہلوؤں کو مستعین کر دیتا ہے، جن کی بنیاد پر اس ایک چیز سے متعدد چیزیں صادر ہوتی ہیں۔

مخاصہ یہ ہے کہ بجلی اعظم کے سامنے رواج کے عالم پر اضمحلال اور صبح میرزئی کی ایسی کیفیت طاری رہتی ہے کہ جب تک کسی پیدا ہونے والی شے سے اس کا تعلق نہ ہو، تو مستقل احکام اس کی طرت منسوب نہیں ہو سکتے، خواہ یہ پیدا ہونے والی شے نفس ناطقہ ہی کیوں نہ ہو، دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ یہ بات پہلے ہی بیان ہو چکی ہے کہ موجودات کے ساتھ عالم ارواح کی وہی نسبت ہے جو علی صورت کو خارج میں پائی جانے والی عینی شے سے ہوتی ہے، یعنی خارج میں پائی جانے والی عینی حقیقت سے علی صورت کو عنوان ہونے کا جو تعلق ہوتا ہے، اور یہ کہ علی صورت اس خارجی حقیقت کے انکشاف و علم کا جزو آ رہتی ہے، یہی تعلق عالم ارواح کو ان موجودات سے ہے، جو علم میں پائے جاتے ہیں۔

اور اس مسئلہ کا ذکر پہلے ہی چکا ہے کہ عرش پر جس تجلی کا قیام ہے، بعض نفوس میں اس کی پوری پوری شبابست پائی جاتی ہے، اسی کا یہ لازمی نتیجہ ہے کہ اس قسم کے نفوس کی ملکوتی روح عرشِ تجلی کی کامل اور تمام مکشاف ہوتی ہے (یعنی عرشِ تجلی کے انکشاف کا وہ ایک کامل آکر ہوتی ہے) عرشِ تجلی کے مکشاف ہونے کی یہ خصوصیت اس روح ملکوتی میں اتنے مکمل درجہ کی ہوتی ہے کہ نفس ناطقہ کی مکشاف ہونے کی جو صفت اس روح ملکوتی میں پائی جاتی ہے، وہ بھی اتنی کامل نہیں ہوتی، اسی طرح نفس ناطقہ تجلی کے مکشاف کا جزو آ رہتی ہے، اس کی یہ مکشافیت بھی اس کا مقابلہ نہیں کر سکتی، جس کی وجہ یہ ہے کہ روح ملکوتی کو اپنے تقدس کی وجہ سے عرشِ تجلی سے جو مناسبت ہے، ایسی مناسبت اس کو نفس ناطقہ سے بھی نہیں ہے، اس میں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں، اس کو اس مثال سے سمجھوا، فرض کرو کہ ایک کاریگر چاہتا ہے کہ خود اپنی شبیہ تیار کرے، ظاہر ہے کہ پہلے اپنی اس شبیہ کا وہ تصور کرے گا پھر وہی یا پتھر میں اس کو گرہے گا، سوچو یہاں تین چیزیں پائی جا رہی ہیں، کاریگر کی ذات، اس کی شبیہ شبیہ کی علی صورت جس کا شبیہ بنانے سے پہلے کاریگر نے تصور کیا، اب خود وہ اس میں شک نہیں کہ شبیہ سے اس کی علی صورت گر چہ روح ملکوتی ہونے کا مثبت رکھتی ہے، اس میں شک نہیں ہے کہ عنوان ہونے کی حیثیت سے خود کاریگر کی ذات کی نمائندگی شبیہ کی یہ علی صورت اس قوت سے بالوجہ الا تم کرے گی، قطعاً اتنی کامل اور نام نہاندگی میں نہایت شبیہ کی شبیہ کی شکرے گی، نیز خود شبیہ بھی عنوان ہونے کے لئے اسے کاریگر کی ذات کی نمائندگی جو کرتی ہے، اس نمائندگی سے بھی وہ نمائندگی زیادہ کامل رہتا ہے، ہاں، جو اس شبیہ کی نسبت علی صورت کاریگر کی ذات کی بحیثیت عنوان

جس کا راز یہ ہے کہ خود کاریگری کی ذات میں درس کی شبیہ میں جو خلت ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ اس کی بنیاد مادہ ہے، اور علمی صورت مادے سے چونکہ بے تعلق ہوتی ہے، اس لئے اس کا دامن میں چیز کی اورگی سے پاک ہے، جس پر اختلاف کی بنیاد قائم ہے، اسی کا نتیجہ یہ ہے کہ کاریگری کی ذات کے عنوان بننے میں علمی صورت نہ اس عنوان کی شکل میں باقی رہتی ہے۔

اس مثال کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ سمجھو کہ نفس ناطقہ جو کمال کے مدارج کو طے کئے ہوئے ہو، اگرچہ وہ بھی ایک جبروتی شکل ہی ہوتا ہے، لیکن چونکہ مادے کے دھوئیں کی اس میں آمیزش ہو جاتی ہے، اس لئے گویا اس کی حیثیت ایسے شعلے کی ہوگی جسے "مارج" کہتے ہیں، یعنی دھواں جس میں مخلوط ہو، گویا یوں خیال کرنا چاہئے کہ اب وہ خالص آگ نہیں ہے، بلکہ آگ کے سوا کوئی دوسری چیز ہے، برخلاف اس کے روح کی حالت اس سے مختلف ہے، یعنی وہ گویا ایسی چیز ہے، جو خالص آگ ہونے کی شان کو باقی رکھے ہوئے ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ ایسا نفس ناطقہ جو حق تعالیٰ سے، مشابہت حاصل کرنے میں کمال درجہ پر پہنچا ہوا اور یہ کمال اس میں اس لئے حاصل ہوا ہو کہ پیدائش ہی کے وقت سے (کمالات الہی) سے انتہائی مشابہت اس میں پائی جاتی تھی، اسی قسم کے کامل نفس کی روح تجلی کا مادہ بھی یہی اس لئے بنی ہوئی ہے، کہ تجلی کے سامنے اس کا وجود مضاعف ہو کر رہ جاتا ہے، اور عالم الروح کی ہی شان بھی ہے، نیز تجلی کی حکمت اور عقل آثار کے فرض کو بھی یہ اس لئے انجام دیتی ہے کہ عیسیٰ تجلی کی وہ عنوان ہوتی ہے۔

تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ اس قسم کا کامل نفس رکھنے والا آدمی جب حکیم ہو، ایسا حکیم کہ روح ملکوتی اس پر ظاہر ہو وہی اس کا مقصود ہو، اور نفس اس کا انتہائی استعارہ اور تشبیہ کی حالت میں ہو، تو ایسی صورت میں یہ ناگزیر ہے کہ نفس ناطقہ سے ہم آغوش ہونے اور تعلق قائم کرنے کے بعد بھی اس کی روح کی اس خصوصیت کا یعنی تجلی کے مادہ ہونے کی خصوصیت کا ازالہ اس سے نہیں ہوتا۔

چوتھا مقدمہ یہ ہے کہ نفس ناطقہ سحرہ خیرۃ القدس میں فانی ہونے کے لئے تیار ہی کیوں نہ ہو، لیکن یہ بات کہ تجلی کا وہ مادہ بھی بن سکتا ہے، اس مسئلہ سے اسے کسی قسم کا کوئی تعلق نہیں ہے، کیونکہ نفس ہر حال اپنے مخصوص حکام کے متعلق اپنی مستقل حیثیت رکھتا ہے، یہی وجہ ہے اس بات کی کہ نفس ناطقہ

یعنی شبیہ کا مادہ تو پھر یا لایا اسی قسم کی کوئی چیز ہوتی ہے، جس میں نہ شبیہ قائم کی جاتی ہے، اور کاریگری کے وجود کا مادہ گوشت و پوست وغیرہ ہوتا ہے ۱۲



خطیرۃ القدس میں فنا ہی کیوں نہ ہو چکا ہو اور یہ ظاہر اس کے خاص احکام بھی باقی نہ رہے ہوں، لیکن پھر بھی جس چیز میں وہ فانی ہوتا ہے اس کے احکام میں وہی تعین اور شخص پیدا کرتا ہے، یعنی جب تک وہ چیز جس میں نفس فانی ہوتا ہے، اس کے احکام نفس میں ساری ہوتے رہتے ہیں اس وقت تک ان احکام میں شخص تعین نفس ہی سے پیدا ہوتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ جو احکام نفس میں ساری ہوتے رہتے ہیں ان میں تغیر و تبدل اسی نفس کی راہ سے ہوتا رہتا ہے، لیکن روح ملکوتی کا معاملہ اس کے برعکس ہے، (مثال سے اس کو یوں سمجھو کہ لوہا آگ میں داخل ہو کر ذہنی ہی کیوں نہ ہو جائے، لیکن باوجود اس کے آگ کے لئے جو حرارت ضروری ہوتی ہے اس حرارت کے متعلق یہ بات کہ وہ قوی درجہ کی ہے، یا ضعیف درجہ کی ظاہر ہے، کہ اس کے متعین کرنے میں یقیناً لوہے کے وجود کو دخل ہوتا ہے، لیکن برخلات اس کے ہوا کو دیکھو جب آگ ہوا پر غالب آجاتی ہے تو ہوا بالکل غائب ہوتی ہے، اسی طرح ایک دوسری مثال ان ہی دونوں نفس اور روح کے اس تعلق کی وضاحت کے لئے خطیرۃ القدس میں اور ان میں پیدا ہو جاتا ہے، یہ ہے یعنی نفس کی اس آئینے کی ہے، جو کسی ایسے مادے سے تیار کیا گیا ہو جو حد سے زیادہ صقل ہے، اور خطیرۃ القدس کی مثال آفتاب کی ہے جس کے سامنے وہی آئینہ رکھا گیا ہو، ظاہر ہے کہ اس آئینے میں آفتاب کی صورت منعکس ہوگی اور آفتاب کے نور سے وہ بھر جائے گا بلکہ دور سے دیکھنے والوں کو معلوم ہوگا کہ آئینہ بالکل آفتاب بنا ہوا ہے، نظر اس کے دیکھنے سے اسی طرح خیر ہوگی جیسے خود آفتاب کے دیکھنے سے ہوتی ہے۔

لیکن روح ملکوتی کا تعلق جب خطیرۃ القدس سے ہوتا ہے تو اس کی مثال ایسی ہے کہ آفتاب اور زمین کے بیچ میں یا آفتاب اور دیکھنے والے کی آنکھ کے درمیان ایک صاف و شفاف شیشہ رکھ دیا گیا ہو، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں زمین کو روشن کرنے والا یا دیکھنے والے کو اس شیشے سے باہر جو چمکتا و مکتا جسم نظر آ رہا ہے، وہ شیشہ نہیں آفتاب ہی ہے، لیکن آئینہ والی مثال میں معاملہ اس کے برعکس ہے، یعنی آئینہ کے بالمقابل جو چیزیں مندر ہوں گی یا دیکھنے والے کے سامنے چمکتا و مکتا جو جسم نظر آتا ہے وہ بھی صقل دار جسم یعنی آئینہ ہی ہوتا ہے، اگرچہ یہ بات آفتاب ہی کی روشنی اور اس کی نور پاشی سے پیدا ہوتی ہے۔

ان تمہیدی مقدمات کے بعد اب میں کہتا ہوں کہ فرض کرو ایک آدمی ہے جس کا نفس کامل ہے

وہ پیہ لشی طور پر کمال کے انتہائی درجہ پر ہے یہی آدمی فرض کر دے کہ حکیم بھی ہے اس کے متعلق حق تعالیٰ نے کسی خاص درجہ سے نیس کی علت تمام طور پر لوگوں کو معلوم نہیں یہ ارادہ فرمائے کہ اس پر اسی طرح تجلی فرمائیں جیسے "نفس کل" پر اور شخص الکیر کے قلب پر وہ تجلی فرمائیں جب اسی صورت پیش آجاتی ہے تو اس وقت اس شخص کی روح تو تجلی بن جاتی ہے اور اس کا نفس رحمن کا وہ عرش بن جاتا ہے جس پر وہ تجلی فرماتا ہے اور اس شخص کا شمع خیرۃ القدس ہونے کی شکل اختیار کر لیتا ہے کیونکہ تجلی کے نور سے اس کا شمع مہر ہوتا ہے جب یہ ہو چکا ہے تب اعلیٰ سرحدوں کے رہنے والے اور جو مجلس سب سے برتر و اعلیٰ ہے اس کے اراکین بس شخص کے آگے جمع جاتے ہیں لیکن ان کا یہ جھکنا اس شخص کے آگے نہیں ہوتا بلکہ حصہ حق سبحانہ و تعالیٰ ہی کے آگے وہ جھکتے ہیں خلاصہ یہ ہے کہ اس شخص کے مجہدے میں ملائکہ کروبیوں گر پڑتے ہیں اور تجلی سے پھوٹ پھوٹ کر نور اس کے شمع سے نکرتا رہتا ہے اس وقت اس کا قلب بھی نور سے سب ریز ہو جاتا ہے اور اس کی زبان بھی اور اس کے دماغ بھی اس کا خون بھی اس کے بال بھی اس کی ہڈیاں بھی اس کی شہنائی کی قوت بھی بینائی کی قوت بھی اور وہ خود "نور عظم" بن جاتا ہے تب خدا اس کی زبان پر بولتا اور اس کے ہاتھ سے پکڑتا ہے اس کی دونوں آنکھوں اے دیکھا ہے اور اس کے دونوں کانوں سے سنتا ہے اور اسی وقت یہ کہا جاتا ہے کہ

قال اللہ علی لسان عبدہ مع اللہ لمن حمدہ  
پنے بندے کی زبان پر خدا بولتا ہے کہ سن لیا خدا نے  
اس کی جس نے خدا کی حمد کی

اور یہ کہ

یقضی اللہ علی لسان نبیہ ما یشاء  
اسی طرح قرآنی آیت  
لَعْنُ الَّذِینَ کَفَرُوا مِنْ بَنِیْ اِسْرَآئِیْلَ عَلٰی لِسَانِ  
داؤد و عیسیٰ بن مریم  
فیعد کرتا ہے خدا اپنے پیغمبر کی زبان پر جو کچھ چاہتا ہے  
سنت کے لئے بنی اسرائیل کے وہ لوگ جنہوں نے کفر کیا  
داؤد و عیسیٰ کی زبان پر عیسیٰ بن مریم (علیہ السلام) کی زبان پر

میں ہی کہا گیا ہے کہ ان دونوں (داؤد و عیسیٰ بن مریم) کی زبان پر خدا نے لعنت کی اسی طرح قرآن ہی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو خطاب کرتے ہوئے یہ جوارشاد ہوا ہے کہ

ان الذین یبایعونک انما یمیانعون  
اللہ یدانہ فک ایدہم  
قطعا جنہوں نے تیرے ہاتھ پر بیعت کی ہے انہوں نے خدا سے  
بیعت کی خدا کا ہاتھ ان کے ہاتھوں پر ہے



اور حدیثوں میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے متعلق اس قسم کی باتیں جو فرمائی ہیں مثلاً  
 من احببني فقد احب الله ومن اطاعني فقد اطاع الله ومن اذاني فقد اذ الله  
 جس نے مجھے دوست رکھا اس نے خدا کو دوست رکھا  
 جس نے میری فرماں برداری کی اس نے خدا کی فرماں برداری  
 کی جس نے مجھے دکھ پہنچایا اس نے خدا کو دکھ پہنچایا

یا مثلاً حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے متعلق فرمایا گیا ہے کہ

الحق بطق على لسان عمر  
 حق عمر کی زبان پر ہوتا ہے

السكينة تنتطق على لسانه عمر  
 "سکینت" عمر کی زبان پر بولتی ہے

(ان سب کا وہی مطلب ہے)

گویا ایسا سمجھا چاہئے کہ اس شخص کے نام کی مثال اس طاق کے جیسی ہے جس میں تجلی کا چراغ جل رہا ہو اور تجلی کا یہ چراغ نفس نامی طاقت کے زجاجہ (فانوس) میں ہے اور نفس اس وجہ سے کہ تجلی سے وہ کچھ چمٹا ہوا ہے اور اس کے سامنے وہ اس درجہ مشغول ہو کر رہ گیا ہے کہ گویا اس تجلی کے ساتھ مل کر نفس اس طرح ایک واحد ذریعہ کی شکل اختیار کر لی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک کوکب درمی (جگمگاتا ہوا تارا ہے) اور تجلی کا یہ چراغ اس خطیرۃ القدس سے جل رہا ہے جو سارے تجلیات کے لئے گویا رخت (اور شجرہ) ہے اور ان سارے برکات کا سرچشمہ و منبع ہے جن سے عالم کی تربیت و پرواخت اور نفوس کی تکمیل ہو رہی ہے یہ خطیرۃ القدس نہ تو کوئی ایسی چیز ہے جو مادے سے قطعی طور پر مجرور اور پاک ہو یعنی "تجلی اعظم" کا اس باب میں جو حال ہے نہ وہی حال اس کا ہے اور نہ کوئی خالص ایسی شے ہے جیسے شہادتی (یعنی عالم محسوس) کے تجلیات کی کیفیت ہے، قریب ہے کہ خطیرۃ القدس کا جلتی اس کامل روح سے ہے خود بخود ک اٹھے اور اشتعال پذیر ہو جائے کیونکہ اس نفس کامل والا آدمی حکیم ہے اس کی روح پیدا ہے اور خطیرۃ القدس اس کا علاقہ حد سے زیادہ مستحکم و تقویٰ ہے اور اس وجہ سے کہ حق تعالیٰ کی تجلی کے ارادہ میں اور اس میں مراقت کا تعلق ہے، اسی کا نتیجہ ہے کہ اس کی حکمت کا نور تجلی کے نور سے متصل ہو جاتا ہے اور یوں نور پروردگار کا اضافہ ہو جاتا ہے، خوب اچھی طرح ان باتوں کو ذہن نشین

کرو۔

پھر اس تجلی سے جب علوم منتقل ہو کر قوت عاقلہ میں پہنچتے ہیں پس اگر یہ کامل شخص نبی ہے تو اس وقت ان علوم کی تعبیر وحی کے لفظ سے کی جاتی ہے اور اگر وہ نبی نہیں ہے تو اس کی تعبیر تحدیث کے

لفظ سے کرتے ہیں، قدیم بزرگوں کی اصطلاح میں نیز افضل المتقین بھی اس مقام کو قریب زلف کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور امام ربانی اسی کو کمالات نبوت کہتے ہیں۔

امام ربانی کے نزدیک کمالات نبوت نبوت سے عام ہیں، یعنی کمالات نبوت سے سرقرازی کے ضروری نہیں ہے کہ سرفراز ہونے والا نبی بھی ہو۔

**انبیاء اور محدثین میں فرق** یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کی ہے کہ انبیاء اور محدثین میں فرق ان کی نوعیت ایسی نہیں ہے جو انبیاء اور اولیاء کے درمیان پایا

جاتا ہے بلکہ انبیاء اور محدثین کے باہمی امتیاز کا حال قریب قریب وہی ہے جو کسی ایک نوع کی دو صفتوں کا ہونا ہے، یعنی حقیقتاً دو دونوں کی ایک ہو، اور خارجی عوارض و بیرونی خصوصیات کے ایک کو دوسرے سے جدا کر دیا ہو، مثلاً انسان ہونے میں حبشی آدمی اور یورپ کا آدمی دونوں برابر ہیں، لیکن بیرونی رنگ و روغن کے اختلاف نے دونوں کو دو صنف بنا دیا ہے، اور یہ جو میں نے کہا کہ انبیاء اور محدثین قریب قریب ایک ہی نوع کی دو صنفوں کی حیثیت رکھتے ہیں، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان دونوں میں تفاوت اور فرق جو کچھ بھی ہوتا ہے، وہ صرف کمال اور نقص کا ہوتا ہے، نہ رنگ و بھون کی، اصل حقیقت ہے، وہ تو دونوں میں مشترک ہوتی ہے، یعنی تجلی کی نعمت سے تو دونوں ہی سرفراز ہوتے ہیں، البتہ نفوس کے ذاتی اختلافات کی وجہ سے تعلیقات میں کمال اور نقص کا تفاوت پیدا ہو جاتا ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ انبیاء اور محدثین میں تفاوت کی نوعیت ایسی ہے، جیسے خود حضرات رسول علیہم السلام کے مختلف طبقات میں ہے، یعنی رسولوں میں جو الواعظ ہیں اور جن میں الواعظ ہونے کی خصوصیت نہیں پائی جاتی ہے، اسی طرح خاتم الانبیاء میں اور ان رسولوں میں جو الواعظ ہیں، مراتب کا جو تفاوت پایا جاتا ہے، کچھ اسی قسم کا تفاوت انبیاء اور محدثین میں بھی ہے، محدثین کی طرف کبھی کبھی رسالت کو جو منسوب کر دیا جاتا ہے، تو اس کی بھیر بھی ہے، ابن عباس رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مندرجہ ذیل قرآنی آیت یعنی

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ

نہیں بھیجا ہے، نہ کسی رسول اور نہ نبی کہ

میں "ولا محدث" کے اضافہ کے ساتھ ایک قرآنہ نقل بھی کی گئی ہے، اسی طرح مشہور قرآنی آیت

وَأَنْتَ تَرْسِلُهَا تَنْذِيرًا

نہیں ہے، کوئی بستی جس سے کوئی نذیر نہ گدرا ہو



میں "نذیر" کے لفظ کی تفسیر کرتے ہوئے یہ بھی کہا گیا ہے، کہ "نذیر" کا یہ لفظ نبی اور محدث دونوں پر جاری ہے۔ حدیث کے بعض علماء نے یہ بھی کہا ہے، کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے انبیاء کی تعداد کے متعلق جو روایت نقل کی جاتی ہے، اس میں انبیاء کے لفظ سے صرف "نبی" ہی مراد نہیں ہیں، بلکہ محدثین بھی اس میں داخل ہیں۔

نیز قرآن مجید ہی میں جو فرمایا گیا ہے، کہ

وَذَا رُسُلَنَا إِلَيْهِمْ أَشْفِينِ فَكَذَّبُوهُمَا  
فَعَزَّزْنَا بِثَالِثٍ فَقَالُوا إِنَّا إِلَهُكُم مُّرْسِلُونَ  
(اور دیکھو) جب ہم نے ان کی طرف دعاء دیں کہ بھیجا،  
تو انھوں نے دونوں کو مٹا دیا، تب ہم نے تیسرے سے ان کی  
عزت افزائی کی، ان تینوں نے مل کر ان سے کہا کہ ہم تمہاری  
طرف بھیجے ہوئے ہیں۔

مذکورہ بالا آیت میں ان تینوں بزرگوں کا دعویٰ "نا لیکم مرسلون" اس کا کیا مطلب ہے؟ یہ مطلب تو نہیں ہو سکتا کہ یہ تینوں حضرات اللہ کے رسول کی طرف سے رسول بنائے گئے تھے، یعنی (فدلی) طرف سے براہ راست نہیں، بلکہ خدا کے رسول کی طرف سے وہ بھیجے ہوئے تھے، کیونکہ جن لوگوں کے سامنے اپنے اس دعویٰ کو ان تینوں نے پیش کیا تھا، انھوں نے ان کے اس دعویٰ کا انکار کرتے ہوئے یہ جو کہا ہے، قرآن ہی نے اس کو نقل کیا ہے، یعنی

مَا اسْتَرْا لِبَشَرٍ مِّثْلُهَا  
نہیں ہو تم لوگ مگر ہمارے جیسے آدمی

مذکورہ بالا مطلب کے لحاظ سے ان الفاظ میں جواب کچھ غیر موزوں سا ہو جاتا ہے، آخر سڑچنے کی بات ہے، منکران کے بشر اور آدمی ہونے کو اس بات کی دلیل قرار دے رہے تھے کہ وہ رسول نہیں ہو سکتے، ظاہر ہے کہ رسول کا رسول ہونا کوئی ایسی بات نہیں ہے، جو بشریت کے متانی ہو، البتہ آدمی خدا کا رسول ہو، اس کو اپنے خیال میں وہ درست نہیں سمجھتے تھے، جن لوگوں نے انجیل کا اود حضرت یحییٰ علیہ السلام کے حواریوں کے خطوط کا مطالعہ کیا ہے، وہ جانتے ہیں کہ حواریوں کی طرف رسالت کا انتساب ان کے نزدیک قابل اعتراض بات قطعاً نہ تھی، ہر حال حدیثیت اور رسالت میں باوجود اس تعلق کے، یعنی یہ مان بھی لیا جائے کہ محدثین کو بھی رسول کہا جاسکتا ہے (پھر بھی چونکہ خاتم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم پر نبوت ختم ہو چکی ہے، اس لئے حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد کسی محدث کی طرف رسالت کا انتساب جائز نہ ہو گا، کیونکہ ایسی صورت میں ختم نبوت کے

دعویٰ میں درمحدثن کی طرف رسالت کے انتساب میں کھلا ہوا تقاضا پیدا ہو جائے گا۔  
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کی اس خصوصیت کی جس کا اظہار  
 لوصکان بعدی نبیا لکان عمر میرے بعد کوئی نئی ہوتا تو وہ عمر ہوتے  
 میں فرمایا گیا ہے، اس کی تعبیر ”محدثیت“ کے لفظ سے جو فرمائی ہے، اس کی وجہ یہی ہے کہ ختم  
 نبوت کے بعد کسی کی طرف رسالت اور نبوت کا انتساب صحیح نہ تھا، اسی طرح حضرت علی کرم اللہ وجہہ  
 کے جس حال کا اظہار مشہور الفاظ

انت موفی بمنزلہ ہارون من موسیٰ الا انہ لا نبی بعدی  
 تمہاری حیثیت میرے ساتھ وہی ہے جو ہارون کی موسیٰ  
 کے ساتھ تھی، مگر اب میرے بعد کوئی نبی نہیں ہے۔

کہا گیا ہے، یہ بھی ”محدثیت“ ہی ہے تیز  
 علماء امتی کا نسبہ بنی اسرائیل میری امت کے علماء ایسے ہیں جیسے بنی اسرائیل کے انبیاء  
 کی روایت میں بھی علماء سے مراد ”محدثین“ ہی کا طبقہ ہے۔

بعض ائمہ عرفان سے یہ جو منقول ہے کہ وہ زید بن عمر بن نفیل، و خطلہ بن صفوان و خالد بن سنان  
 و ذوالقرنین و مریم بنت عمران (حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی والدہ) کی نبوت کے قائل تھے، اس قول  
 میں اور جمہور کے اس دعویٰ میں کہ نبوت کے مقام پر ان میں سے کوئی بھی سرفراز نہ تھا و دونوں  
 قول میں بھی تطبیق کی یہی شکل ہے، (یعنی ان کی نبوت کے جو قائل ہیں دراصل ”محدثیت“ کو ان کی  
 طرف منسوب کرتے ہیں، اور جنہوں نے ان کی نبوت کا انکار کیا ہے، ان کی غرض یہ ہے، کہ  
 ”محدثیت“ کے سوا جو خالص نبوت کا منصب ہے، وہ ان کو عطا نہیں کیا گیا تھا، اور سچی بات یہی ہے  
 کہ مذکورہ بالا تمام حضرات دراصل محدثن کے طبقہ سے تعلق رکھتے تھے پھر جو کشف کی قوت رکھتے تھے  
 انہوں نے ان کے باطن کا معائنہ کشفی نظر سے جب کیا، تو انہیں محسوس ہوا کہ ان لوگوں میں وہ  
 ساری باتیں پائی جاتی ہیں، جن سے حضرات انبیاء علیہم السلام موصوف ہوتے ہیں، اسی لئے انہوں نے  
 یہ فیصلہ کیا کہ نبوت ان کو بھی عطا ہوئی تھی، لیکن جن لوگوں کی نظر ان بزرگوں کے صرف ظاہر حال تک  
 محدود رہی، یعنی ان لوگوں نے بھی نبوت کا دعویٰ کیا تھا، یا کسی سمجھ کا اظہار انہوں نے کیا تھا،  
 چونکہ ایسی کوئی بات ان کے متعلق سننے میں نہیں آئی، اس لئے ان لوگوں نے فیصلہ کیا کہ نبوت ان کو

نہ عطا ہوئی، و خالد بن سنان عرب کے بڑے تھے، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے پہلے ان کی طرف عرب کے انہیں  
 دعوت دی تھی، شیخ اکبر نے ان لوگوں کی طرف نبوت کا انتساب کیا ہے ۱۲



نہیں ملی تھی ذلک وجہ تھو مو لپھا رہے ہر شخص اپنی قوم کا ایک مرکز کتاب ہے اسی کی طرف وہ رخ پھرتا ہے  
(خیرۃ المتیارات نو محمدین اور انبیاء انبیاء کے مختلف طبقات کے تھے)

باقی اہل کمال کے دوسرے طبقوں میں جو تفاوت پایا جاتا ہے، یہ اسی قسم کے اختلافات ہیں جو مختلف انواع کے درمیان پائے جاتے ہیں، گزشتہ بالا مباحث کا جس نے غور و فکر سے مطالعہ کیا ہے اس پر مسئلہ مخفی نہیں رہ سکتا کہ میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ ولایت کبریٰ والے ہوں یہ قرب نہیں والے اگرچہ لادالہی و دالہی ہی کو محیط ہوتا ہے اور اس نور الہی میں دونوں ہی گم شدہ و مضل ہوتے ہیں دونوں ہی کے قوی میں یہ نور جاری و جاری رہتا ہے، لیکن باقی ہمہ ولایت کبریٰ والوں میں اور قرب فرائض والوں میں پھر بھی کتنے امتیازات باقی رہتے ہیں یعنی ولایت کبریٰ کے ائمہ کے افعال بشری کے افعال ہوتے ہیں، اگرچہ خدا ہی کے ساتھ یا خدا ہی سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں، اسی طرح قرب فرائض والوں کے افعال خدا کے افعال ہوتے ہیں، اگرچہ بشری کے ساتھ یا بشری سے وہ افعال صادر ہوتے ہیں، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حق تعالیٰ سے روایت کرتے ہوئے قرب و فاعل والوں کے متعلق خبر یہ فرمایا ہے کہ

لا یزول یتقرب عبیدی بالنوافل لحديث  
بندہ مجھ سے نزدیک ہوتا شروع ہوتا ہے، نوافل کے ذریعہ  
سے دانگے حدیث کو پڑھ جاؤ

دیکھ رہے ہو، اس میں سننے والا دیکھنے والا، پکڑنے والا بندے ہی کو قرار دیا گیا ہے، اگرچہ بندے کا یہ سنت خدا ہی کی شنوائی سے اور دیکھنا خدا ہی کی مینائی سے اور پکڑنا خدا ہی کے ہاتھ سے ہوتا ہے، مگر اسی کے مقابلہ میں اسی روایتیں مثلاً

قال الله على لسان نبيه سمع الله من  
اپنے نبی (یا بندے) کی زبان پر خدا نے کہا کہ سن لی خدا  
اس شخص کی بات جس نے اس کی حمد کی۔

یا حضرت عمرؓ کی تعریف میں

الحق ينطق على لسان عمر

حق عمر کی زبان پر بولتا ہے  
میں تم دیکھ رہے ہو کہ بولنے والا اور کہنے والا خدا ہی ہے، اگرچہ خدا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان مبارک پر یا امیر المؤمنین عمر رضی اللہ عنہ کی زبان پر بولا تم کو چاہے کہ قرب فرائض اور قرب نوافل کے

یہ حدیث کا ذکر پہلے کسی مقام پر تفصیل سے چکا ہے، مگر کتاب میں "نبیہ" کا لفظ ہے لیکن حدیث میں "عبدہ" ہے  
غالباً کتابت کی غلطی سے ایسا ہو گیا ہے ۱۲ مترجم

مذکورہ بالا فرق) کو پیش نظر رکھتے ہوئے ان دونوں اقوال میں فرق کرو گے۔ یعنی ایک تو وہ قول جو شیخ بصوقیہ (بایزید بسطامی کے

سبجانی ما اعظم شانی پاک ہے میری ذات، کتنی بری ہے میری شان

کے الفاظ سے صادر ہوا اور دوسرے وہ اقوال جو قرب فرائض والوں کی طرف منسوب ہیں، سمجھنا چاہیے کہ دونوں میں یہ فرق ہے کہ پہلی بات یعنی بایزید بسطامی کا مذکورہ بالا قول، بشر کا کلام ہے اگرچہ خدا کی زبان سے ادا ہوا اور قرب فرائض والوں کے اقوال خدا کے اقوال ہیں اگرچہ آدمی کی زبان سے وہ ادا ہوتے ہیں، یہی وجہ ہے کہ سابق الذکر (یعنی سبجانی ما اعظم شانی) اور جو اسی قبیل کے اقوال ہیں، ان کو دلیل کی حیثیت عطا کرنا اور ان سے احتجاج درست نہیں ہے بلکہ جن لوگوں سے ایسی باتیں صادر ہوئی ہیں، ان کو اصحاب سکر دانشہ والوں میں شمار کیا جاتا ہے، بخلاف ثانی الذکر اقوال کے جو قرب فرائض والوں سے صادر ہوتے ہیں کہ قابل استدلال و احتجاج ہیں۔

تفسیر: امام ربانی (مجدد الف ثانی) نے اپنے تعلق یہ دعویٰ کیا ہے کہ قرب فرائض کا مقام ان کو بھی حاصل ہوا ہے، میرے پاس ایسی کئی دلیل نہیں ہے، جس کی بنیاد پر یہ دعویٰ کیا جاسکتا ہو کہ امام ربانی کے لئے اس مقام کا حاصل ہونا ناممکن تھا، خصوصاً یہ کہ ان کا تعلق متقی علماء اور اولیاء کے اس طبقہ سے ہے، جو صاحب عالم و عرفان سمجھے جاتے ہیں چاہئے تو یہی کہ قیاسی مسائل کے سلسلے میں جیسے ائمہ اجتہاد کے نتائج کو مانا جاتا ہے، اسی طرح امام ربانی کے بھی اس دعویٰ کا انکار نہ کیا جائے، امام ربانی نے فارسی زبان میں یہ جوابہ تمام فرمایا ہے کہ طریقہ من طریقہ سبجانی مستانہ ان سبجانی کہ از بسطامی سرزدہ کہ ان از دائرہ نفس نہ برآمد و ان را گردے از تشبیہ ترسیدہ و آن چشمہ سکر جوش زردہ۔

میر: طریقہ سبجانی طریقت ہے، لیکن کس سبجانی طریقہ سے  
و اد سبجانی کا وہ لفظ مصدود نہیں ہے نہ سبجانی سے صادر  
ہوا کیونکہ ان سے جوابات صادر ہیں، اس کا نفس کے  
دائرہ سے تعلق نہ تھا، بلکہ ہم جس طریقت کی طرف اشارہ کر  
رہے ہیں، اس کو تشبیہ کے عباد کی جو بھی تہذیب تھی ہے  
اور بسطامی کا اول سکر دانشہ کے پتھر سے اجلا ہے۔

امام ربانی نے اس کے اہل اور جو کچھ لکھا ہے، سب کا مطلب یہی ہے کہ افتخاری کمال ہے۔  
اس کے سوا دوسری چیزیں جن کا لہجہ سے تعلق ہے، حضرت بسطامی کی دانت کبریٰ کے متعارف



وہ صادر ہوئی ہیں، لیکن مجھ سے یہ باتیں صادر ہوئی ہیں تو ان کا تعلق نبوت کے کمالات سے ہے۔ یہ دیکھ کے سوا دوسری باتیں امام ربانی کے کلام میں جبر پائی جاتی ہیں جن سے یہ ظاہر معلوم ہوتا ہے کہ حضرات انبیاء علیہم السلام سے مسوات کا انمول نے دعویٰ کیا ہے، اور جن مخصوص امور سے انبیاء علیہم السلام کو حق تعالیٰ نے سرفراز فرمایا ہے، ان میں وہ بھی شریک ہیں اور یہ کہ امام ربانی کو انبیاء علیہم السلام کے واسطے کے بغیر بھی قرب کا مقام میسر آیا تھا تو ان سب کا صحیح عمل اور واقعی مطلب یہی ہے کہ نبوت اور وحی نہیں بلکہ نبوت کے کمالات کا اور محدثیت یا تحدیث وغیرہ کا انمول نے دعویٰ کیا ہے، خدا ان کی ذات کو اس قسم کے محدودوں سے بری رکھے اور ہم لوگوں کو اس گروہ میں داخل کرے جو حق کے پیرو ہیں، اور اولیاء اللہ کے ساتھ محبت رکھتے ہیں: ان در جہت سے پرہیز کرتے ہیں، خدا کے دشمنوں سے دشمنی رکھتے ہیں، ہم حق تعالیٰ سے پناہ مانگتے ہیں، کہ ہمیں وہ ان لوگوں میں شریک نہ کرے جن کے متعلق قرآن میں فرمایا گیا ہے کہ

اذا جاء هم اصر من الالہن و الخوف اذا  
 جب آتی ہے ان کے پاس کوئی بات جس کا تعلق ان  
 سے ہو یا خوف سے تو اسے پھیلا دیتے ہیں۔

ہماری خدا سے دعا ہے کہ ان لوگوں میں سے ہمیں نہ کہے جن کے متعلق اسی کے بعد فرمایا گیا ہے کہ وہ صحیح واقعہ کا پتہ پھیلانے ہیں اور اس قسم کی خبروں کو ان لوگوں تک پہنچا دیتے ہیں، جو ان خبروں سے صحیح نتائج نکالنے کا سلیقہ رکھتے ہیں اور شکلات کو سلجھ سکتے ہیں۔

## اشارہ کا خاتمہ

نہم کی تہذیب و اصلاح سے حکمت تک اہل کمال کے جن مقامات کا میں نے تذکرہ اب تک کیا ہے، درحقیقت یہ سارے مقامات ان مقامات کے ائمہ اور سادات کے ہیں، لیکن ان کے نیچے جو منازل ہیں ان میں سے ہر منزل میں کچھ لوگ ہیں جن میں سے ہر ایک کا مقام دوسرے کے مقام سے مختلف ہوتا ہے، گویا یہ وہی لوگ ہیں جو اپنے متعلق کہہ سکتے ہیں کہ:

وما صلا لادہ مقام معہ لوم ہم میں کوئی ایسا نہیں ہے جس کا کوئی مخصوص مقام ہو  
طوائف بے جا کے خیال سے ان لوگوں کے ذکر کو میں نے قلم انداز کر دیا، البتہ نبوت کے کمالات کا جو مقام ہے سو اس منزل کے پیشواؤں میں اور انہیں نیز انبیاء کے پیچھے محدثین کا جو طبقہ ہے، ان سب میں جو چیز مشترک ہے اس کو میں نے بیان کر دیا ہے اور میں نے اسی پر اکتفا اس لئے کیا ہے کہ خود نبوت کے مقام کی تفصیل اور دوسرے مقامات سے جن درجہ سے نبوت کا یہ تمام ممتاز ہے نیز خود انبیاء کے درمیان باہم مدارج و مراتب کا جو اختلاف ہے، یہ مسائل تو ایسے ہیں کہ ان کے لئے کسی مستقل کتاب کی ضرورت ہے محض ذیلی اور طفیلی گفتگو، ان مباحث کے بے قطعاً کافی نہیں ہو سکتی چاہے کہ اس کی چھی طرح سمجھ لو، اور غصت سے جو کام لیتے ہیں ان میں اپنے آپ کو داخل نہ کرنا۔  
تنبیہ: جو کچھ اب تک بیان کیا گیا ہے اس سے یہ بات تمہاری سمجھ میں آگئی ہو گی کہ اہل سعادت میں افضل ترین انسان گروہ حضرات انبیاء علیہم السلام کا دوران لوگوں کا ہے، جو ان ہی کے ذیل میں شمار ہوتے ہیں، یعنی محدثین کی جماعت، ان کے بعد حکماء کا درجہ ہے پھر ولایت کبریٰ والے ہیں، اور ان کے بعد ولایت سفیری والوں کا درجہ ہے، نہم کی تہذیب و اصلاح میں کامیاب ہونے والے ان کے بعد ہیں۔

نیز مذکورہ بالا مباحث ہی سے یہ چیز بھی تم پر واضح ہو چکی ہو گی کہ قریب قرآن والے اور حکماء یہ دونوں ان لوگوں میں داخل ہیں جنہیں خاص خدا داد و سبحانہ کی حالت سے سرفرازی بخشی جاتی ہے، پھر ان لوگوں کو ولایت کبریٰ اور ولایت سفیری والوں میں تقسیم کیا جائیگا، سب



تو "السابقون" کے نام سے وہ موسوم ہوتے ہیں، اور اصحاب الیمین ان لوگوں کی تعبیر ہے جو نعمہ کی تہذیب و تربیت میں اپنے اپنے مراتب کے لحاظ سے کامیابی حاصل کرتے ہیں۔

ہر حال یہ چیزیں تو خیر معلوم ہی ہو چکی ہیں، لیکن یہاں مجھے ایک خاص نکتہ کا ذکر مقصود ہے جو سننے کے قابل ہے۔ میری مطلب یہ ہے کہ "افضلیت" دینی کسی کی کسی بڑی و فضیلت، اس کی تدبیریں میں یعنی فضیلت کی ایک شکل تو یہ ہے، کہ جن پر کسی کو بڑی اور فضیلت عطا کی گئی ہو، ان میں کوئی ایسی بات نہ پائی جائے جس کی بنیاد پر ان کو ان لوگوں پر فضیلت حاصل ہو جائے، جو ان سے افضل و برتر قرار دیئے گئے ہیں، بالفاظ دیگر یوں سمجھو کہ منضول جس پر بڑی عطا کی جائے، اس کی مفضولیت اور افضل (جسے بڑی عطا کی گئی ہو) کی انضیبت دلائل یا تین دلوں کے ان اوصاف اور خصوصیات کو پیش نظر رکھتے ہوئے واضح اور بدیہی معلوم ہوں، جن پر بڑی اور افضل کا مدار ہو، مثلاً پتھر کے متقابل میں انسان کی بڑی کا جو حال ہے۔

اب سمجھنا چاہئے کہ سابقین کی جماعت کو اصحاب الیمین سے جو افضل قرار دیا گیا ہے، اسی طرح وہی کمالات مطلقہ یعنی دلائل کبریٰ کو بھی جو شامل ہوں، ان کمالات دلوں کو ان کے دوسرے لوگوں پر جو بڑی حاصل ہے، یہ انضیبت کی بھی پہلی قسم ہے۔

اور دوسری قسم انضیبت کی وہ ہے جس میں افضل اور مفضول دونوں کے اندر ایسے تفاوت اوصاف پائے جاتے ہیں جن کی وجہ سے افضل کو مفضول پر اور مفضول کو افضل پر بعض وجوہ سے بڑی حاصل ہو سکتی ہے، یعنی بعض وجوہ سے ہو سکتا ہے، کہ جسے افضل قرار دیا گیا ہے، وہ مفضول ہو جائے، اور جسے مفضول ٹھہرایا گیا ہے، بعض دوسرے وجوہ سے وہ افضل ہو جائے، انضیبت کی اس شکل میں افضل و مفضول ہر دو میں سے جس کسی کو اس لحاظ سے دیکھا جائے گا، جس کی وجہ سے دوسرے پر اسے انضیبت حاصل ہوئی ہے، تو دوسرے کے مقابلہ میں وہ افضل و برتر نظر آئے گا، لیکن اسی کے ساتھ ان اوصاف کو زیادہ غور سے جب دیکھا جائے جن میں انضیبت کی ضمانت مستور ہے، تو نظر آئے گا، کہ خود ان اوصاف میں بھی بعض صفات اس کے زیادہ معتد ہیں، کہ ان کو انضیبت کا معیار قرار دیا جائے، یعنی محسوس ہوتا ہے، کہ جن کمالات تک رسائی ان سے ہوتی ہے، وہ نسبت ان کمالات کے زیادہ بہتر ہیں، جو دوسرے امتیازی اوصاف سے حاصل ہوتے ہیں، یوں جو کچھ کہنا چاہتا ہوں اس کو مثال سے سمجھو، بادشاہ کو اپنی رعایا پر ظہر ہے، کہ دوسری قسم ہی کی انضیبت حاصل ہوتی ہے، کیونکہ رعایا میں ایسے لوگ بھی ہوتے ہیں جو بادشاہ سے

فن طب میں مثلاً زیادہ ماہر ہوتے ہیں یا ان میں بعض موسیقی کو بادشاہ سے زیادہ بہتر طور پر ادا کر سکتے ہیں اسی طرح بعض تجارت میں اندہ نہیں کاشت کاری و نہایت میں بعض فن جنگ میں بادشاہ سے بہتر ہوتے ہیں بعض سیاسی قوانین کے عالم بادشاہ سے زیادہ ہوتے ہیں بعض اس سے زیادہ خوبصورت ہوتے ہیں بعض کی آواز بادشاہ کی آواز سے زیادہ دل آویز و پسندیدہ ہوتی ہے۔

لیکن بایں ہمہ حکومت اور سلطنت کی وجہ سے جو برتری حاصل ہوتی ہے یہ ایسی چیز ہے جو بادشاہ کو سب کا سردار بنا دیتی ہے سب اس کی وجہ سے اپنی معاشی ضرورتوں کی تکمیل میں اس کے محتاج ہوتے ہیں اور اپنے کمالات کی تدانیوں میں سب اس کے دست گرد ہتے ہیں یہی وجہ ہوتی ہے کہ حکومت و سلطنت والے دینے سلاطین و لوک کو دوسرے کمالات والوں کے مقابلہ میں سب سے زیادہ برتر و افضل سمجھا جاتا ہے۔

اہل سنت و الجماعت نے انصافیت کی قسم کا نام "فضل کلی" رکھا ہے نہر حال میں یہاں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ خدا وادہی کمالات جن میں دلالت کبریٰ کے کمالات بھی شریک ہیں ان کمالات سے سرخاڑ ہونے والوں میں بہت کچھ ہے جو برتری اور انصافیت حاصل ہوتی ہے یہ انصافیت کی اسی دوسری قسم میں داخل ہے۔

جس کا مطلب یہی ہوا کہ حضرات انبیاء علیہم السلام اور محدثین کا طبقہ جو انبیاء ہی کے حکم میں شامل ہے ان لوگوں کو تمام دوسرے اہل مال پر فضل کلی حاصل ہے اسی طرح جنہیں اس سلسلہ میں تمکات کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے وہ بھی اپنے سردار دوسروں پر فضل کلی کا امتیاز رکھتے ہیں اگرچہ اہل کمال کے اس طبقہ میں ہر ایک اپنے اندر کوئی ایسی بات بھی رکھتا ہے جس میں کوئی دوسرا اس کا شریک اور ساتھی نہیں ہوتا اس لئے کہ یہ خصوصیت کے ساتھ میں نے اس نے مستحق کیا تاکہ بزرگوں کے کلام میں کوئی ایسی بات اگر نہیں ملے جس سے معلوم ہو کہ وہ دوسرے اہل کمالات کے مقابلہ میں اپنی انصافیت کا یا اپنے کمال کی انصافیت کا دوسرے کمالات کے مقابلہ میں اظہار کر رہے ہیں۔ تو بالکل اس کے انکار پر آمادہ نہ ہونا چاہئے جس کی وجہ وہی ہے کہ کسی خاص خصوصیت کی وجہ سے جو خصوصی طور پر ان ہی میں پائی جا رہی ہو جیسا کہ میں نے کہا ہمیشہ یہ دعویٰ غلط نہیں ہوتا اور نہ یہ بات دعویٰ کرنے والے کی مفضولیت کے منافی ہے۔



# خاتمہ کتاب

## مثال کی تحقیق

### عقبہ (۱)

جیسے خارج میں لینے ہمارے ذہن سے باہر ایک ایسا عالم پایا جاتا ہے جس کی حیثیت شخص اکبر میں وہی ہے جو عقلی صورت کی ہمارے ذہن کے اندر ہے یعنی مادہ اور لواحق مادہ سے پاک و منزہ ہونے میں اور تنہا ہی و محسوس امور کے لئے مبداء و مسبب ہونے میں جو حالت ہمارے اندر پائی جانے والی عقلی صورت کی ہے ہی حال شخص اکبر کے اندر پائے جانے والے اس عالم کا ہے اسی کا نام عالم اوداع ہے۔

بہر حال جیسے عالم اوداع کی حیثیت شخص اکبر کے لحاظ سے اس عقلی صورت کی ہے جو ہمارے ذہن میں پائی جاتی ہے اسی طرح شخص اکبر میں ایک اور عالم بھی پایا جاتا ہے جس کی حیثیت اس میں گویا ان خیالی صورتوں کے جیسی ہے جو ہمارے خیال میں پائی جاتی ہیں جیسے خیالی صورتیں خود مارے سے پاک اور منزہ ہونے کے باوجود مادی و مادیاتی مثلاً شکل و صورت امتداد اور پھیلاؤ سے متصف ہوتی ہیں اور کسی خاص سمت و درجہ میں ہونا نیز حسی اشعارے کو قبول کرنا یعنی یہاں ہونا یا وہاں ہونا ان صفات سے بھی جیسے خیالی صورتیں موصوف ہوتی ہیں اسی طرح شخص اکبر میں یہ خاص عالم جو پایا جاتا ہے وہ بھی ان صفات سے موصوف ہوتا ہے اسی کو "عالم مثال" کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ وہ عالم مثال کی ان ہی خصوصیتوں کا نتیجہ یہ ہے کہ اس عالم کی چیزیں نہ باہم ایک دوسرے سے مزعم ہوتی ہیں نہ ان میں کسی ایک کی دوسرے سے ٹکر ہوتی ہے کسی طرح یہ بات کہ اس عالم کی کوئی چیز کسی لیے اور طویل امتداد ہی سے کیوں نہ موصوف ہوئے خواہ جبکہ بھی ملے ہو یا چوڑی ہو مادہ جو اس کے عام شہادت (یعنی عالم محسوس) کی چھوٹی سی تصویر جگہ میں

پائے جاتے کی صفت کو اس کی طرف منسوب کیا جاسکتا ہے، گویا اس کی حالت ان امتدادات کی ہے جو آئینہ میں منعکس ہوتے ہیں، (یعنی ان امتدادات کی مقدار خواہ جیسی کچھ ہو مگر چھوٹے چھوٹے آئینے میں بھی ان کی گنجائش نکل آتی ہے) یا اس کی کیفیت ان عظیم اند بڑے بڑے اجسام کی ہے جو آدمی کے خیال میں چھپ کر پائے جاتے ہیں، مثالی اشیاء کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے، کہ عالم شہادت کی جتنی جگہ میں ایک مثالی شے رہ سکتی ہے، عینہ اسی جگہ میں اس مثالی شے کی جیسی ہزار ہا ہزار شان چیزیں سما سکتی ہیں، گویا وہی آئینہ والی حالت ہے کہ اس میں جیسے کسی ایک انعکاسی صورت کے لئے گنجائش نکل آتی ہے، اسی طرح آئینہ کی اس جگہ میں ہزار ہا ہزار ان جیسی انعکاسی صورتیں سما جاتی ہیں، (عالم مثال کے متعلق یہ باتیں جو بیان کی گئی ہیں) ان پر تعجب نہ کرنا چاہیے، آخر میں پوچھتا ہوں کہ جنت جس کی وسعت آسمانوں اور زمینوں کی وسعت جیسی ہے اس جنت کے متعلق کیا تم نے نہیں سنا ہے، کہ اس چھوٹی سی جگہ میں اس کی گنجائش نکل آتی تھی، جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے مصلیٰ اور مسجد نبوی کے قبلہ کی دیوار کے درمیان تھی۔

خلاصہ یہ ہے، کہ اس عالم کے عجائب و غرائب حد شمار سے خارج ہیں جس کی وجہ وہی ہے، کہ جگہ در مکان میں پائے جانے والی امتداد طول و عرض وغیرہ) اسی شکل اللہ تک کے صفات سے متصف ہونے کے باوجود مثالی چیزیں باہم ایک دوسرے کی مزاحمت نہیں ہوتیں۔

عالم مثال کے مذکورہ بالا خصوصیات) کو پیش نظر رکھتے ہوئے ایسا کون آدمی ہوگا جو شیخ محی الدین بن عربی کے اس کلام پر متعجب ہو سکتا ہے، یعنی عالم مثال کا تذکرہ فرماتے ہوئے انہوں نے جمیع لکھا ہے، کہ

”سواءے جسمانی عالم کی حیثیت عالم مثال میں ایسی ہے جیسے کسی لٹری دق صحرا میں

کوئی چھلا پڑا ہوا ہو، اس عالم کی کوئی حد ہے، ورنہ انتہا“

شیخ کے اس دعوے کو بعید از عقل قرار دینے کی جرات نہ کرنی چاہئے بلکہ اپنے اپنے وجدان کی طرف متوجہ ہو کر شخص کو سوچنا چاہئے، کہ خوب میں جس قسم کی وسعت اور پیمانی تمہارے خیال کے سامنے پیش ہو جاتی ہے، کیا اس میں تم ہی جیسے ہزار ہا ہزار انسانوں کی گنجائش نہیں ہوتی ہے؟ عالم مثال میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں، اصطلاحاً ان ہی کو ”مثال“ کے لفظ سے لوگ موسوم کرتے ہیں، جس پر اہل کشف خواہ ان کا کسی مذہب و ملت سے تعلق ہو، یا نہ ہو، اس عالم کے ثبوت پر متفق ہیں۔

**مثال کی قسمیں** | اب یہ جاننا چاہئے کہ ”مثال“ کی بھی مختلف قسمیں ہیں، یعنی بعض ”مثال“ تو اصلی اور



حقیقی ہوتے ہیں، ان کو "مثلی" کہتے ہیں، اور بعض انعکاسی مثل ہوتے ہیں، ان کو "مثلی انعکاسیہ" کہتے ہیں، ہم سے موسوم کرتے ہیں، تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ مثال کی وہ چیزیں جو عالم شہادت کی چیزوں کے ساتھ سبب و سبب ہوتے ہیں، ان کی نسبت رکھتی ہیں، اور شہادت کے ان ہی موجودات کا وجود جن مثالی اشیاء کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے انہیں کو "مثلی اصلیت" کہتے ہیں۔

اور عالم شہادت کے موجودات کی عالم مثال کی جو چیزیں مثل اور حکایت ہوتی ہیں، اور ان ہی سے ان کا وجود متفرع ہوتا ہے، ان ہی مثالی اشیاء کو "مثلی انعکاسیہ" کہتے ہیں، گویا یہ سمجھنا چاہئے کہ "مثلی اصلیت" تو اصل جو بنیاد ہونے کی حیثیت رکھتے ہیں، اور شہادی موجودات ان ہی کے ظلال اور سایے ہیں، اس کے برعکس مثلی انعکاسیہ کا حال ہے، یعنی ان کے لحاظ سے شہادی موجودات اصل اور مثلی انعکاسیہ ان کے ظلال ہیں۔

نمیشز، ت۔ نہ رزہ بن نشین کرنا چاہئے، یعنی ہمارے اندر جو خیالی صورتیں پائی جاتی ہیں ان میں بعض کے ساتھ ہمارے خارجی افعال کا وجود وابستہ ہوتا ہے، وہی ان خارجی افعال کے مناسبت ہوتی ہیں، مثلاً وقوع پذیر ہونے سے پہلے حرکت کی خیالی صورت کے ساتھ حرکت کو بیان کرنے سے پہلے مکان کو مکان کی خیالی صورت کے ساتھ ہی نسبت ہوتی ہے۔

لیکن اس کے برعکس بعض خیالی صورتیں خارجی افعال کی نقل اور حکایت ہوتی ہیں مثلاً جس مشرک کی راہ سے جو صورتیں خیال کے خزانے میں محفوظ ہوتی رہتی ہیں، پس اسی پر "مثلی اصلیت" اور "انعکاسیہ" کو تم قیاس کر سکتے ہو۔

ہمیں ہم سے کسی قسم کی حرکت بھی صادر ہوتا ہے، کہ اس کی ایک اصلی مثال بھی ہمارے خیال میں رہتی ہے، خارجی میں حرکت کا صدور اسی خیالی صورت کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، اور یہ خیالی صورت حرکت کے وقوع پذیر ہونے سے پہلے ہمارے اندر موجود رہتی ہے، اور جیسے حرکت کی یہ اصلی مثال ہمارے خیال میں پائی جاتی ہے، اسی طرح صادر ہونے کے بعد اسی حرکت کی انعکاسی مثال بھی ہوتی ہے، یہ ہمارے خیال میں اسی طرح محفوظ ہوتی ہے، جیسے اصلی مثال اس میں موجود تھی پس جو حال اس حرکت کا ہے، جو ہم سے صادر ہوتی ہے، یوں ہی سمجھنا چاہئے کہ عالم شہادت میں جو چیزیں پیدا ہوتی ہیں، اس کی بھی ایک اصلی مثال اس کے پیدا ہونے سے پہلے موجود رہتی ہے، عالم شہادت میں اس شے کا وجود اسی اصلی مثال کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے، اسی باوجود کرنا چاہئے کہ خارجی سے جو چیزیں پیدا ہوتی ہیں، ان کے بعد صدور ہو جاتی ہے، اس کی انعکاسی مثال عالم مثال میں محفوظ رہتی ہے۔

اللہ خدا جب تک چاہے وہ باقی رہتی ہے۔

یہ سب بھی اس موقع پر قابل ذکر ہے کہ فلسفہ دالے بھی "عالم مثال" کے قائل ہیں، یعنی فنی نفوس میں وہ بھی کہتے ہیں کہ "عالم میں پیدا ہونے والی چیزوں کی صورتیں بھی رہتی ہیں مگر ان بیچ بدن پر عالم کی شخصی وحدت کا راز چونکہ واضح نہ ہو سکا (وہ نہ جان سنے کہ سارا عالم اپنے ماحول اجزاء کے ساتھ ایک جسد واحد کی حیثیت رکھتا ہے) اس لئے عالم مثال کی وحدت کے بھی وہ قائل نہ ہو سکے اور صوفیہ کرام پر عالم کی شخصی وحدت کا راز چونکہ منہجیت ہو چکا تو ایسے صورت جسمیہ کی شخصی وحدت کی وجہ سے عالم ظاہری طور پر ہی ان کو ایک شخصی وجود نظر رہا تھا اور باطنی طور پر عالم کے "نفس کل" کی وحدت کا بھی اور شخص اکبر کے قلب کی وحدت کا بھی اقتضاء انہیں محسوس ہوا کہ یہی ہے اس لئے عالم مثال کی وحدت کے بھی وہ قائل ہوئے، یعنی شخص اکبر کا خیال ان کے نزدیک شخصی وحدت سے متصف ہے۔

## حقیقہ (۲)

شخص اکبر کے لحاظ سے عالم مثال کی حیثیت اگرچہ خواب و خیال کی سی ہے، لیکن حقیقت عالم مثال ایک حقیقی اور اہل وجود ہے، اس کی اصلیت سچ پوچھئے تو عام شہادت کی اہمیت سے بھی زیادہ استوار اور مستحکم ہے، یعنی ہم اپنے نزدیک عالم شہادت کی چیزوں میں اصلیت کے رنگ کو جتنا پختہ محسوس کرتے ہیں، اس سے زیادہ عالم مثال کی اصلیت کا رنگ پختہ اور گہرا ہے۔

اور یہ سب قسم کی بات ہے کہ لاہوت کے سامنے اگرچہ ممکنات کا یہ سارا نظام جو نظر آتا ہے، محض خیال ہی خیال ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، لیکن خود اپنے موطن اور مقام میں عالم شہادت کی ہر چیز مستحکم اور استوار ہوتی ہے، اسی طرح مکان کی خیالی صورت انجینیر کے وجود کے سامنے غیر مٹی شے ہونے کی حیثیت رکھتی ہے، لیکن ظاہر ہے کہ یہی خیالی صورت مکان کی اصل اور اس کی بنیاد ہے، مکان کے وجود کا منبع اور سرچشمہ اسی خیالی صورت کا وجود ہے۔

خلاصہ یہ ہے کہ عالم مثال ایک مستقل خارجی ہستی ہے، خارجی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ ہمارے خیال اور ذہن سے باہر پایا جاتا ہے، نیز عالم شہادت سے بدرجہا وہ وسیع اور کشادہ ہے



اور عالم شہادت میں لطافت اور کثافت کے حساب سے جیسے مختلف طبقات ہیں مثلاً سمجھا جاتا ہے، کہ آگ ہوا سے لطیف تر ہے، اور پانی مٹی سے زیادہ لطیف ہے، اسی طرح عالم مثال کے بھی مختلف طبقات ہیں، جن میں بعض بعض سے زیادہ لطیف ہیں، اور جیسے عالم شہادت کی چیزوں میں بعض اشیاء منفصل ہونے اور دوسرے سے اثر پذیر ہونے کی شان غالب ہوتی ہے، اور ہمیشہ تغیر و انقلاب کی بساط پر وہ اللہ پٹے رہتے ہیں، مثلاً عناصر کی جو کیفیت ہے، لیکن ان ہی شہادی امور میں بعض چیزیں ایسی بھی ہیں، جو دوسروں پر اثر انداز ہونے کے ساتھ ساتھ خود دوسروں کے اثر کے قبول کرنے کی صلاحیت نہیں رکھتیں، ان میں تغیر و انقلاب کی قطعاً گنجائش نہیں ہوتی، مثلاً افلاک کے متعلق جیسا کہ سمجھا جاتا ہے، اگر یہی ان کے خصوصیات ہیں، پس عالم شہادی کی چیزوں کے جیسے یہ مختلف حالات ہیں، اسی طرح عالم مثال کے بعض طبقات تو ایسے ہیں، جن پر اثر پذیر ہونے کی کیفیت ہمیشہ غالب رہتی ہے، اور تغیرات و انقلابات کی وہ آماجگاہ بنے رہتے ہیں، مثال کے ان ہی طبقات کی تعبیر محو و اثبات کے عالم سے کرتے ہیں۔

لیکن مثال ہی کے بعض طبقات ایسے بھی ہیں، جن کی حالت ایسی نہیں ہے، ان ہی کو "روح محفوظ" کہتے ہیں۔

بہر حال "محو و اثبات" کا عالم جیسے محو و اثبات کی کتاب بھی کہتے ہیں، "روح محفوظ" کے لحاظ سے ایسا سمجھو کہ محو و اثبات کی یہ کتاب گویا آئینہ ہونے کی حیثیت رکھتا ہے، اور اس آئینے میں روح محفوظ کی وہی صورتیں منعکس ہوتی رہتی ہیں، جن کے انعکاس اور انطباع کی صلاحیت محو و اثبات کے اس آئینہ میں پیدا ہوتی رہتی ہے، اور "روح محفوظ" جن صورتوں کا اظہار چاہتا ہے۔ روح محفوظ اور محو و اثبات کی اس کتاب کے تعلقات کے سمجھنے کے لئے ایک اور مثال کی طرف تمہاری راہ نمائی کرتا ہوں۔

یعنی روح محفوظ کے متعلق سمجھو کہ گویا اس کی حیثیت ان فلکی اوضاع کی بلکہ فلکی نفوس اور علوی اجرام کی ہے، جو کسی شے کے ظہور کو چاہتے رہتے ہیں، اور محو و اثبات کی کتاب کے متعلق سمجھو کہ اس کی حیثیت گویا عنصری طبائع (آب و آتش و خاک و باد) کی ہے، اور محو و اثبات کی اس کتاب میں مثالی موجودات کی حیثیت گویا ایسی ہے، جیسے دنیا میں موالید و نباتات و حیوانات کی ہے، یعنی ان موالید کا تعین و تشخیص دو چیزوں (علوی اجرام اور عنصری طبائع) کی

صلواتوں کا جیسے زمین منت ہوا کرتا ہے، اسی طرح مثالی موجودات بھی لوح محفوظ کے امتضات اور خود اشیات کی کتاب کی صلاصیتوں کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔

ایک اہم مسئلہ اس سلسلہ میں سمجھ لینے کا یہ بھی ہے کہ عالم شہادت کی بعض چیزوں کے متعلق جیسے یہ صورتیں پیش آتی ہیں کہ غیب سے ان کی خوب دیکھ بھال ہوتی ہے، ان کی تربیت و پرداخت میں کافی توجہ ظاہر ہوتی ہے، اور طرح طرح سے ان کو امداد پہنچائی جاتی ہے، اور اپنے کمالات تک پہنچنے میں غیب سے مختلف شکلوں میں ان کی تائید ہوتی رہتی ہے، اور کسی امداد کیسی تائید؟ کہ دیکھنے والے اس کو دیکھ دیکھ کر حیران ہوئے جاتے ہیں، کیونکہ وہ جانتے ہیں کہ حق تعالیٰ کی طرف سے تو وہ نعمت کے مستحق ہیں، مثلاً کفار کے سلاطین و حاکم، اللہ مگراہ کرنے والے دجالوں کے ساتھ بلکہ خود ابلیس کے ساتھ ہی سعادت پیش آتی ہے، ابلیس کی حالت تو یہ ہے کہ براہ راست خود حق تعالیٰ نے اس کو ان لحاظ میں حکم دیا کہ

واجلب علیہم بخیلک درجہ جلت و شاکم

اپنے سوار اور پیادوں کے ساتھ ان پر زمینی بنی آدم پر چڑھ دو اور ان کے اعمال و اولاد میں شریک ہو جا۔

فی الاموال والاولاد

مگر ابی مہر سب جانتے ہیں کہ ان تمام تائیدوں کے باوجود خطیرۃ القدر سے ان کی دوسری بڑھتی ہی چلی جاتی ہے، اس سے نا آشنا، اور بے تعلقی میں یہ ترقی ہی کرتے چلے جاتے ہیں، آخرت میں ان کو کسی قسم کی کوئی اہمیت حاصل نہ ہوگی، جیسا کہ ارشاد ربانی ہے،

ایحسبون انما نملہم بہ من مال دینین

سارح ما لہم فی الخیرات بل لایشہدون

کیا وہ گمان کرتے ہیں کہ ہم ان کو مال اور اولاد و نریت میں بڑھاتے ہی چلے جائیں گے، اور بھلائیوں کے عطا کرنے میں جھڑکی کریں گے یہ خیال صحیح نہیں ہے، بلکہ وہ سمجھ نہیں رہے ہیں،

اور جو حال عالم شہادت کے ان امور کا ہے، اسی طرح مثالی موجودات علی الخصوص مثل انعکاس میں بھی یہ بات پائی جاتی ہے کہ طرح طرح کی تائیدوں کے وہ منہج و سرچشمہ ہوتے ہیں، اور جن نفوس کو ان سے کسی قسم کی مناسبت ہوتی ہے، ان کو اپنی طرف وہ کھینچتے ہیں، خواب میں پیش آنے والے مختلف واقعات کا بھی ان ہی انعکاسی مثل سے تمسک ہوتا ہے، ان کے مشاہد ہی ہوتے ہیں، اسی طرح غیبی آوازوں اور بعض کشفی حالات کے اظہار میں بھی ان ہی کو دخل ہوتا ہے، مصیبت زدوں کی



نیز درسی پریشان حال پر غم و دل آویں کے سکون و اطمینان زندگی کے مشکلات کا حل 'الفضل' یہ اند  
 اسی قسم کے دوسرے حالات جن میں واقعہ انقلاب اور غیرہ متاثرہ رکھتے ہیں ان سب کی وجہ  
 بھی کبھی 'شان' متاثر ہوتا ہے۔ بلکہ وحدت و ذوق و اس کے بغیر قوت کو اپنے اندر پاتے ہیں ان میں  
 کبھی یہ دیکھا گیا ہے کہ 'عالم مثال' کی چیزوں کی تاثیر کو دخل و رسالت یہ ہوتی ہے کہ جن لوگوں کی قوت  
 و اہمہ مہذب اور صفائی حاصل ہے ہوتی ہے۔ یعنی رنگسوی کے ساتھ کسی خاص چیز پر اپنی توجہ کو مرکوز  
 کرنے کی شوق جو ہم پہنچا دیتے ہیں (وہی اپنی قوت و اہمہ کو اس 'شان' شے کے ساتھ جب تعلق کرتے ہیں  
 اور خاص طور پر ان کی نظر میں اس 'شان' شے کی اہمیت ہوتی ہے) تو یہ طاق ہے کہ ایسی پاک اور قدسی  
 کیفیتیں انہیں محسوس ہوتی ہیں جو صرف متبرک مقامات اور شاہد کے ساتھ مخصوص ہیں اور ان ہی  
 چیزوں میں پائی جاتی ہیں جنہیں شعائر اللہ سمجھا جاتا ہے۔

مگر باوجود ان تمام تجربات و مشاہدات کے درحقیقت حق تعالیٰ کے نزدیک اس 'شان' شے کی  
 کوئی وقعت نہیں ہوتی اور پھر کے برابر بھی اس کا وزن خدا کے پاس نہیں ہوتا گویا اس کی حالت  
 وہی ہوتی ہے جو تشران میں فرمایا گیا ہے کہ

کسراب بفضیحة یحسبہ الظمان ماءً  
 صواب کے سب کے۔ تہ ہے بے ہیا۔ نہیں کرتا ہے  
 کہ وہ پانی ہے

میں تم کو آگاہ کرتا ہوں کہ خبردار اس قسم کی چیزوں سے تم دھوکے میں نہ مبتلا ہو جانا۔  
 تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ عالم شہادت کا جیسے یہ قانون ہے کہ بعض چیزوں کی پیدائش  
 اور ان کا فیضان بعض خاص صلاحیتوں کے ظہور پر موقوف ہوتا ہے خواہ خدا کے نزدیک وہ مقبول  
 ہوں یا مردود و ملعون ہوں قدرت کا قاعدہ ہے کہ جہاں کہیں مقررہ صلاحیتوں اور استعدادوں کا  
 ظہور ہوتا ہے اور جو منصب ان کا مقرر ہے جب وہ مکمل ہو جاتا ہے تو جس چیز کی پیدائش ان کے  
 ساتھ وابستہ ہوتی ہے وہ پیدا ہو جاتی ہے اس میں یہ نہیں دیکھا جاتا کہ خدا کے فرماں بردار بندوں  
 سے اس کا تعلق ہے یا نائنسراؤں اور مگرشوں سے۔

مثلاً جن درواؤں سے مرض کا ازالہ ہوتا ہے ان کو جو بھی استعمال کرے گا ان کے فوائد سے  
 مستفید ہوگا خواہ استعمال کرنے والا خدا کا مطیع ہو یا نافرمان یا درخیز جی ہوئی زمین میں جو دلنے  
 ڈالے جائیں گے ڈالنے والا کوئی بھی ہو مومن ہو یا کافر عاصی ہو یا مطیع قدرت کا قائل ہے کہ  
 ان دواؤں پر حیب بارش ہوگی اور دوسرے سازگار حالات جو ضروری ہیں وہ بھی جب ساتھ دیتے ہیں

قرآن دلوں پر تباہی نفس کا فیضان ہو جاتا ہے۔

اسی طرح قاعدہ سمجھ کہ بنی آدم کے بڑے اجتماع کی ہمتیں، اور ان کے اعتقادات جب کسی خاص چیز پر مرکب ہو جاتے ہیں، تو اس وقت اس میں اس کی صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے کہ خاص نوعیت کی کوئی ایسی مثالی ہستی اس پر فائز ہو جائے جو گویا اس چیز کی روح ہوتی ہے، جس پر لوگوں کی ہمتیں اور ان کے اعتقادات مرکب ہوئے تھے، اور ان لوگوں کی توجہ کی وہی مثالی ہستی، گویا قبلہ ہونے کی حیثیت حاصل کر لیتی ہے، لوگوں کا یہ اجتماع اسی رکھ رکھاؤ کا گویا قالب اور اس قبلہ کا گویا وہ سیکل ہوتا ہے، الغرض اس قالب اور اس سیکل کی عظمت و جلال میں بالکل سے قائم ہوتا ہو، ان کا طبعی منشا بھی "مثالی وجود" بن جاتا ہے، اور ایسے آثار جن سے اس سیکل کی وقت قلب میں جاگزیں ہوتی ہو، اور اس کی شہرت دنیا میں پھیلی ہو، دل اس کی طرف کھینچتے ہوں، وہ اسی "مثالی وجود" کے ساتھ وابستہ ہوتے ہیں۔

اسی کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ جن نفوس میں اس "مثالی وجود" کے متعلق کسی قسم کی مناسبت کسی وجہ سے پائی جاتی ہے، ان کو ایسے واقعات کا تجربہ ہونے لگتا ہے، جن سے اس سیکل کی شان بلند ہو، نگاہوں میں عظمت حاصل کر لیتی ہے، خواہ خواب میں یہ تجربات پیش آئیں، یا بیداری میں۔  
خلاصہ یہ ہے کہ بنی آدم کا کوئی قابل لحاظ اجتماع جب اپنے اعتقادات و اپنی ہمتوں کے ساتھ کسی خاص چیز پر متفق ہو جاتا ہے، خواہ یہ چیز حق ہو یا باطل، بہر حال اس کی ایک "مثالی روح" ضرور پیدا ہو جاتی ہے، اور یہی "مثالی روح" پیدا ہو کر اس چیز کے روح پذیر ہونے، اور اس کی شہرت کے پھیلانے میں کبھی تو خواب کے واقعات کے ذریعہ سے اور کبھی کشنی معاملات کی راہ سے مدد و معاون بن جاتی ہے، اسی طرح کبھی ایسے کیفیات جن کی وجہ سے لوگوں میں اس چیز کی طرف کشش بڑھتی ہو، اور کبھی کوئی تغیرات و انقلابات (مثلاً خارق عادت امور) کے ذریعہ سے "روح مثالی" اس کام کو انجام دیتی ہے۔

لیکن (جیسا کہ میں نے عرض کیا)، آخرت میں اس کی کوئی قیمت نہیں ہوتی۔  
یہاں یہ یاد رکھنے کی بات ہے، کہ اس "مثالی روح" کی عظمت و جلال اور قلب میں اس کا وزن یہ ساری باتیں اس کی تابع ہوتی ہیں، کہ بنی آدم کا وہ اجتماع جس چیز کا معتقد ہو گیا ہے، بجائے خود اس کی عظمت و عزت لوگوں کے قلب میں کتنی ہے، اور کس حد تک یہ اعتقاد ان کے اندر اپنی جگہ بنائے ہوئے ہے، اور کتنی دور دور سے لوگ اس چیز تک آتے ہیں، کتنی مدت اس کے اس پہلو کے مشہور



ہوئے پر گزری ہے، ان امور میں جتنی زیادہ قوت ہوگی، اس کی "مثالی روح" بھی اسی درجہ قوت حاصل کرتی ہے۔

الحاصل مذکورہ بالا باتوں اور اسی قسم کی دوسری چیزوں سے، "مثالی روح" کو عالم مثال میں اپنی اہمیت کے آگے بڑھاتے ہیں مدد ملتی ہے، نیز اس "مثالی روح" سے دل چسپی رکھنے والوں کے سامنے بھی، اور جو اس کی اہمیت کے منکر ہوتے ہیں، ان کے آگے بھی مختلف واقعات ان ہی کی اعانت سے وقوع پذیر ہوتے ہیں لیکن درحقیقت ان سارے قصوں کی وہ نوعیت کسی طلسم کے مانند ہوتی ہے، اور نفع صور یا قیامت کبریٰ کے قائم ہونے کے ساتھ ہی اس کی بنیاد منہدم ہو کر رہ جائے گی، اور جیسا کہ قرآن میں فرمایا گیا ہے:

وقد صدنا الی ما علما من علی فجعلناہ  
ہباءً منثوراً  
جو کام بھی غلوں نے کئے ہیں، ان کی طرف ہم بڑھ گئے، اور ان کو بکھرے ہوئے منتشر ذرات ہم نے بنا دیا،

بہر حال تم کو یہ اچھی طرح سمجھ لینا چاہئے کہ ہر مذہب و ملت، اور ہر وہ چیز جسے شعائر اللہ میں لوگوں نے شمار کیا ہے، اسی طرح ہر صنم اللہ پرستی و بت، ہر طاغوت، ہر دجال اور ہر سلطنت و حکومت کی ایک مثالی روح ہوتی ہے، اس رب سے جو عرش پر جلوہ فرما ہے، یہی "مثالی روح" یہ استدعا کرتی رہتی ہے کہ، اس کے بیکل "گو مجروح کیا جائے" اور جیسا کہ قرآن ہی میں ارشاد ہوا ہے:

کلا نمدھو لائم وھو لائم و ما کان عطا  
مہربک و مخطوہ  
ہم ان کی بھی مدد کرتے ہیں، اور ان کی پیڑاؤں اور تیرے  
ہب کی داد و بخشش رکی ہوئی نہیں رہتی،

قدرت کے مقررہ قوانین کے تحت دونوں کو امداد ملتی رہتی ہے، حدیث میں بھی یہی آیا ہے کہ  
یذاہ مبسوطتان ینفق کیف  
یشاء  
خدا کے دونوں ہاتھ کھلے ہوئے ہیں خرچ کرتا ہے،  
جیسے چاہتا ہے،

اور جیسے اہل حق اور اہل باطن کی جنگ میں دیکھا جاتا ہے، کہ کبھی اس فریق کو غلبہ حاصل ہوتا ہے، کبھی اس فریق کو، کبھی اس کے ہاتھ میں جیت ہوتی ہے، اور کبھی اس کے، اسی طرح  
عالم مثال کی چیزوں کے مختلف اقتضاؤں میں کش مکش جاری رہتی ہے، تاہم ان کے تیرے رب کا وعدہ

اور "انسان مثالی" پر جو تجلی تو تم سے وہ سارے مثل رہتے مثالی موجودات کے ٹیوڈوں کو بچ کر دوبارے اور حق کو لے کر باطل پر دے مارے باطل کا سر لوں کھل دیا جائے جس کے بعد اپنا مک وہ مٹ کر غائب ہو جائے اور یہی وہ وقت ہو گا جب ہر قسم کے شک و شبہ سے پاک ہو کر حق باطل سے ممتاز اور جدا ہو جائے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ عالم مثال کے تحتانی طبقات مذکورہ بالا عجیب و غریب بے شمار کوششوں اور محنتوں میں زیادہ تحقیق کا شوق ہو تو اس فن کے معنیوں کی کتابوں کا مطالعہ کرو۔

تنبیہ: کسی صالح مناسب زمین میں فرض کر دو کہ ہم نے ایک دانہ ذال دیا تھا، ایسے تمام امور جن سے دانے کے نشود نمایاں فرق پیدا ہو سکتا ہو، مان لیجئے کہ ان سے وہ محفوظ رہا اتنے میں موسم بدل گیا، بہار کا بہنہ آیا، فضا، نمی اور طوبت سے لبریز ہو گئی اور اس کا اثر ہوا میں بھی اور زمین کی گہرائیوں میں بھی منتقل ہوا، ہر جگہ نمی جاری و ساری ہو گئی، اسی کے ساتھ بارش بھی برسنے لگی، وہ وہی دانہ جسے ہم نے زمین میں ڈالا تھا، آگ آیا، کچھ دس بعد وہی ایک درخت بن گیا، ایسا درخت جس میں جڑیں بھی ہیں اور تنے بھی، شاخیں بھی ہیں، اور ہڈیاں بھی نیپتے ہیں، وہ پھل پھول بھی لغرض اس دانے کی طبیعت نے ایسی نیزل کو نمایاں کیا، جن کا کسی آدمی کے دل پر خطہ بھی نہ گذر سکتا تھا، یعنی یہ کون خیال کر سکتا تھا کہ ایک ستم باغ اپنے ان عجیب و غریب صفات کے ساتھ اسی دانے میں چھپا ہوا تھا، یہ واقعہ ہے، کہ اس تماشے کے دیکھنے کے لوگ اگر عادی نہ ہوتے تو وہ ہرگز باور کرنے پر تیار نہ ہوتے کہ ایک خشک ٹھوس سے ایسا قدآور سرسبز دشاوہ درخت نکل پڑے گا۔

یہ اندکاسی مثل کے متعلق بھی یہی سمجھنا چاہئے کہ عالم مثال کی زمین میں بوسے بوسے وہ دانے ہیں، پھر عرش پر جو تجلی قائم ہے، جب اس کا وقت آئے گا کہ اس تجلی سے پیدا اور برانگیختہ ہونے کی عنایت عالم مثال کی طرف متوجہ ہو، اور یہی عنایت پھیل کر طارا اعلیٰ میں اور فکلی نقوس میں، در فکلی ملائکہ میں اور شخص اکبر کی ساری قوتوں میں اس کے قلب میں جب جاری و ساری ہو جائے، ان سب کی ہمتوں کا رخ بھی عالم مثال ہی کی طرف ہو جائے، سب کی ہمتیں، سب پر مرکب ہو جائیں، وہ وقت ہو گا جب عالم شہادت (یعنی اس عالم محسوس) کی کوئی وقت و اہمیت باقی نہ رہے گی، عالم مثال ہی کے اندر وہ بھی دب کر پوشیدہ ہو جائے گا، باقی دنیا کی ہمتیں، ان شخص اکبر کے دل میں کچھ اس طرح ڈوب جائے گی کہ وہ اپنے وقت و اہمیت کو اپنے دل سے خیرات میں



غرق ہو جاتا ہے۔

یہی وہ گھڑی ہوگی جب مثال کا یہ عالم پھیل جائے گا، اتنا پھیل جائے گا جتنا کہ وہ پھیل سکتا ہے، اور انکاسی مثل میں سے ہر مثالی وجود بدل جائے گا، اس پر انقلاب طاری ہوگا، ایسا انقلاب کہ گویا وہ کوئی دوسری چیز بن گیا، پہلی صورت میں اور اس انقلابی صورت میں کسی قسم کی کوئی مناسبت ہے، لوگوں کی سمجھ میں یہ بات نہیں آئے گی، جیسے گٹھلی اور درخت کے تعلق کا سمجھنا ان لوگوں کے لئے جو یہ نہیں جانتے ہیں کہ درخت اسی گٹھلی سے نکلا ہے، آسان نہیں ہوتا، بلکہ شائد ناممکن ہوتا ہے، اور اب انسانی نفوس ان مثالی موجودات میں، اسی طرح ڈوب جائیں گے جیسے آج دنیا میں شہادت کی چیزوں میں لوگ ڈوبے ہوئے ہیں، بلکہ مثالی موجودات میں ان کا استمرار اس سے بھی زیادہ شدید اور گہرا ہو گا یہی۔

”دار آخرت ہے“

پھر لوگ مثال کے ایک طبقہ سے دوسرے طبقے تک اور دوسرے سے تیسرے طبقے تک ترقی کر کے پہنچتے رہیں گے، تاہنگہ اس طبقہ تک پہنچ جائیں گے جو مثال کے سارے طبقہ سے زیادہ وسیع زیادہ لطیف ہے، اور تغیر و انقلاب سے زیادہ محفوظ ہے، تب لوگ یا جہنم میں داخل ہو جائیں گے، یا جہنم میں، ”سرا فی الفاظ“

فلا أقسم بالشفق واللیل وما دسق  
والقمر اذا اتسق لئن طبقا من  
طبق ۵

ہر قسم کھاتا ہوں میں شفق کی اور قسم رات کی اور  
چیزوں کی جنہیں رات کے سمیٹ لیا، اور قسم ہے پانچ  
جب وہ لپٹا ہو جائے (بدل جائے) تم قطعاً چرموے  
طبقہ پر دوسرے طبقہ سے

میں اسی واقعہ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے، لوگ اس وقت انکاسی مثل کو ایسے حال پر پائیں گے جس کا ان کے دل پر خطرہ بھی نہ گذرے گا، یعنی ان کے اندیشہ خیال میں بھی یہ بات نہ ہوگی (فلان مثل کی انکاسی مثال) یہ رنگ اختیار کر لے گی، اور اس کی ایسی شکل و صورت ہو جائے جیسا کہ میں نے کہا، ٹھیک وہی کیفیت ہوگی، جو زمین میں بوئے ہوئے والے کی ہوتی ہے، باغبان ان ہی دافن کو شاخوں، پتوں، پھولوں سے بھرے ہوئے درختوں کی شکل پاتا ہے۔

## عقیدہ (۳)

خیالی موجودات کے علم و ادراک کی دو صورتیں ہیں، یعنی ایک صورت تو ان کے ادراک کی یہ ہے کہ ان کے خیالی ہونے کا حساس بھی جاننے والے کو ہو رہا ہو، مطلب یہ ہے کہ ان خیالی موجودات کے متعلق اس امر کا شعور بھی موجود ہو کہ خارجی حقائق اور موجودات کے سلسلہ کی چیزیں وہ نہیں ہیں مثلاً بحالت بیداری ہم من خیالی امور کو سوچتے ہیں، ان کی حالت یہی ہوتی ہے ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں 'ان خیالی موجودات کی تعبیر ان الفاظ سے جو کی جاتی ہے' جو درحقیقت خارجی حقائق اور موجودات کے لئے بنائے گئے ہیں، یہ محض مجازی تعبیر ہوتی ہے، کیونکہ بولنے والا اس تعبیر کے ساتھ ساتھ یہ بھی جانتا ہے کہ من خیالی موجودات پر ہم ان الفاظ کا اطلاق کر رہے ہیں، واقع میں یہ الفاظ ان کے لئے نہیں بنائے گئے ہیں، وہ خوب جانتا ہے، اور اس کے سوا وہ جان ہی کیا سکتا ہے کہ ان الفاظ سے جو کچھ مراد وہ لے رہا ہے اس پر محض تادیلی طور پر ان الفاظ کا اطلاق ہو رہا ہے۔

دوسری صورت ان ہی خیالی موجودات کے علم و ادراک کی یہ ہے کہ جاننے والا ان کو خیالی نہیں بلکہ خارجی موجودات ہی کے سلسلہ کی چیزیں بنا کر رہا ہے، مثلاً خواب میں من خیالی موجودات کا ادراک ہمیں ہر لمحہ، ان کی حالت یہی ہوتی ہے، کھلی ہوئی بات ہے کہ خارجی حقائق و موجودات کے لئے جو الفاظ بنائے گئے ہیں ان ہی کا اس دوسری شکل میں خیالی موجودات پر اطلاق مجازی نہیں بلکہ حقیقی اطلاق ہے، یعنی بنانے والے نے لفظ کو جس معنی کے لئے بنایا ہے، اسی معنی میں استعمال کرنے والا اس وقت اس کو استعمال کر رہا ہے، آخر خود غور کر دو، کہ خواب میں جب دہیا کو آدمی دیکھتا ہے، اور دہیا ہی کے لفظ کا اس پر اطلاق کرتا ہے، تو کیا اس وقت آدمی کے ذہن میں یہ بات بھی آتی ہے کہ دہیا، کے لفظ سے ہم جو اس کی تعبیر کر رہے ہیں، یہ تعبیر حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہے، یعنی خواب والا دہیا واقع میں دہیا نہیں ہے، بلکہ مانتی دہیا کے ساتھ چونکہ وہ تشبیہی قلع رکھتا ہے، اسی علاقہ کی بنیاد پر جازاً ہم اس کو دہیا کہہ رہے ہیں، اور ہمارا یہ اطلاق صرف تشبیہی اطلاق ہے، ہر شخص جانتا ہے، کہ ان باتوں کا خواب دیکھنے والے کے دماغ میں فطوری طور بھی نہیں ہوتا،



اپنے اپنے وجدانی تجربے سے ہم میں ہر شخص اس کی تصدیق کر سکتا ہے۔

اس تہذیب کے بعد اب میں یہ کہنا چاہتا ہوں کہ اپنے نفس کی قوتوں کی تہذیب و اصلاح میں جو کامیابی حاصل کر لیتے ہیں، ان ہی کو عالم مثال کی چیزوں کا دراک و علم جو ہوتا ہے اس کی نوعیت وہی ہوتی ہے، (جو خیالی موجودات کے ادراک کی دوسری قسم کی ہے) ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں "مثال" دینے مثالی موجودات کی تعبیر جن الفاظ میں وہ کرتے ہیں، ان کی یہ تعبیر مجازی نہیں بلکہ حقیقی ہوتی ہے، کیونکہ اس مسئلہ کا پہلے ہی ذکر آچکا ہے، کہ مثلاً نور یا ناز کے الفاظ ان ہی چیزوں کے لئے بندے گئے ہیں، بن سے بن کے مخصوص آثار ظاہر ہوں، یعنی جس سے روشنی کے آثار ظاہر ہوتے ہوں اس کے لئے نور کا اور جس سے آگ کے آثار ظاہر ہوں اس کے لئے ناز کا لفظ بنایا گیا ہے، الفاظ جب معانی کے لئے مقرر کئے جاتے ہیں، تو اس وقت اس کا خیال قطعاً پیش نظر نہیں ہوتا کہ جن چیزوں کے لئے الفاظ مقرر کئے جا رہے ہیں، ان کے وجود کی نوعیت کیا ہوگی، یعنی خارج میں جب پاسے جمائل گے تب تو ان الفاظ کا ان پر اطلاق صحیح ہوگا۔ اور بجائے خارج کے مثال میں ان کا وجود جب پایا جائے گا تو اس وقت ان پر ان الفاظ کا اطلاق صحیح نہ ہوگا، قطعاً یہ بات سامنے نہیں ہوتی (ایک بات تو یہ ہوئی) دوسری بات اسی سلسلہ میں مجھے یہ کہنی ہے کہ سہ نے فالاجیب نیند سے بیدار ہوتا ہے، تو بدھ بڑے عکس کرتا ہے، کہ خواب میں جن چیزوں کو وہ دیکھ رہا تھا ان کے خارجی حقائق سے تعلق نہ تھا، جس کی وجہ ظاہر ہے، یعنی وہ جانتا ہے کہ خواب میں نظر آنے والی چیزوں کی نشست و برخاست، حرکت و سکون، محض اس سوئے دماغ کی قویہ اور اتفاقات کی دست نگر ہوتی ہے، نیز وہ یہ بھی سمجھتا ہے، کہ اس کی عادتوں اور سماعت حالتوں، اس کے علوم اور دیگر عوارض جو اس کے مزاج پر طاری رہتے ہیں سب ہی کو اس کے خواب میں کافی دخل ہوتا ہے۔

بہر حال ان ہی درجہ سے وہ یقین کرتا ہے، کہ خواب میں جن چیزوں کو اس نے دیکھا تھا وہ ایسے اصلی موجودات نہیں ہیں جن کی بنیاد اس کے ذہن میں باہر کسی واقعی حقیقت پر قائم ہے مگر عالم مثال کی حالت اس سے کچھ مختلف ہے، یعنی اس عالم سے جن لوگوں کا تعلق اور ربط قائم ہو جاتا ہے، چونکہ ان کو کئی قسم کا دخل اس عالم میں پائی جانے والی چیزوں سے نہیں ہوتا، اس لئے وہ یہ ماننے پر اپنے آپ کو مجبور پاتے ہیں کہ عالم مثال اور جو چیزیں اس عالم میں پائی جاتی ہیں، ان کا وجود اصلی (بدوہ) ہے، (ان کے ذہن اور خیال کا تابع نہیں ہے) نیز اس کے ساتھ

وہ یہ بھی پاتے ہیں کہ عالم شہادت کے موجودات، مثالی موجودات کے ظلال اور تابع ہیں (یعنی شہادی موجودات کا وجود مثالی موجودات ہی پر مرتب ہوتا ہے) اس کا نتیجہ ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک حقیقی اور اصلی وجود مثالی وجود ہی ہوتا ہے، اور شہادی وجود کو یا اس مثالی وجود کے نزول کی ایک شکل ہے، یا مثالی وجود کے بروز و ظہور کی وہ ایک صورت ہے،

بہر حال یہ جو کتنا چلا آ رہا ہوں کہ شخص صغریٰ وجود انسانی کے لحاظ سے خیالی صورتوں کی جو نوعیت ہے، یہی نوعیت عالم مثال کی شخص اکبر یعنی اس طویل و عریض کائنات کے لحاظ سے ہے، دراصل یہ اصل واقعہ کی تعبیر نہیں ہے، بلکہ محض ان لوگوں کے سمجھانے کا یہ ایک طریقہ ہے، عالم مثال تک جن کی رسائی نہیں ہے، اور نہ مثال کے اس عالم سے جن لوگوں نے ربط قائم کرنے میں کامیابی حاصل کی ہے، وہ تو اس عالم کو اور اس عالم کے موجودات کو ایسے حقیقی موجودات کے رنگ میں پاتے ہیں، جن کی بنیاد اصلی اور واقعی حقائق پر قائم ہے، بلکہ عالم شہادت کی چیزوں سے بھی زیادہ اصلیت و روایت کا رنگ وہ مثالی اشیاء میں پاتے ہیں۔

اسی لئے جن الفاظ کو وہ استعمال کرتے ہیں، اور جن چیزوں پر ان کا اطلاق کرتے ہیں ان کی یافت کی رو سے اس کا مطلب یہ ہوا کرتا ہے کہ عالم شہادت کی چیزوں کا حقیقی وجود عالم شہادت میں نہیں، بلکہ عالم مثال ہی میں ہے، اور اس مثالی وجود کے بروز و ظہور کا وہ قالب ہے جسے شہادی وجود کہتے ہیں۔

دوسری بات اسی سلسلہ کی قابل ذکر یہ ہے کہ عالم مثال کا جن لوگوں نے ذاتی تجربہ حاصل کیا ہے، چونکہ انہوں نے اس عالم کو استاد سبع عالم پایا، کہ اس کے مقابلہ میں شہادت کے اس عالم محسوس کی کوئی حیثیت باقی نہیں رہتی، اس لئے عالم مثال کے متعلق وہ یہ کہنے لگے کہ عالم شہادت کے اوپر ہے، بلکہ خود مثالی عالم میں بھی جو طبقات زیادہ لطیف اور زیادہ وسیع ہیں، ان کو ان طبقوں کے اوپر انہوں نے قرار دیا، جو ان کے لحاظ سے زیادہ کثیف اور زیادہ تنگ ہیں۔

پھر عالم مثال کی چیزوں کے متعلق جیسے یہ سمجھا جاتا ہے، کہ عالم شہادت میں ان ہی کا نزول ہوا ہے، اسی طرح خود عالم شہادت کی چیزوں کے متعلق بھی یہی کہنے لگے کہ عالم میں ان کا نزول ہوا ہے، (تقریباً بیات مشق)

وازل لکھ شمانیہ اندراج با اور آثار مدائن تبارہ سے کتبہ قسم کی (موشیاں)



وانزل الحديد فيه بأس شديد اور امارا ہم نے لوہا جس میں سختی (مقابلہ و مقابست)

کی قوت ہے

کو اسی محاورے پر معمول کیا جاسکتا ہے، اسی طرح اس قسم کی باتیں جو کہی جاتی ہیں، یعنی رزق کے متعلق، موت کے متعلق، بلا سارے تقدیری امور کے متعلق کہتے ہیں، کہ وہ نازل ہوتے ہیں، اور نزل کے لفظ کو ان کی طرف منسوب کرتے ہیں، اس کا راز بھی یہی ہے، بہر حال یہ محاورہ ان لوگوں میں، یعنی عالم مثال سے ربط قائم کرنے والوں میں عام طور پر شہید و معروف ہے، اور جیسے عالم شہادت کی مذکورہ بالا چیزوں کی طرف اور عالم مثال کے فوقانی طبقات کے اشیاء کی طرف نزل کا لفظ منسوب کیا جاتا ہے، اسی کے مطابق مثال کی تحتانی طبقات میں پیدا ہونے والی چیزوں کے مطابق بھی پڑتے ہیں کہ وہ نازل ہوئیں، مثلاً قرآن ہی میں ہے، کہ

شہر رمضان الذی انزل فیہ القرآن ۱۰ رمضان جس میں امارا لیا قرآن

یا ارشاد ہے، کہ

انا انزلناہ فی لیلة القدر ہم ہی نے اس کو آمارا قدر کی رات میں

یا حدیث نبوی میں اس قسم کے فقرات جو پائے جاتے ہیں،

ماذا انزل اللیلۃ من الخرافات ماذا رات کیا خرافوں کا نزل ہوا، اور کتنے فتنوں کا نزل ہوا

انزل من الفتن

یا اسی قسم کے بکثرت بے شمار فقرات میں یہ محاورہ جو استعمال کیا گیا ہے، (مثلاً اس کا یہی ہے) (اسی سلسلہ کا ایک محاورہ یہ بھی ہے) کہ عالم مثال کے فوقانی طبقات کی تعبیر آسمانی کے لفظ سے اور اس کے تحتانی طبقات کی تعبیر جو زمین کے لفظ سے، اور عالم شہادت کی تعبیر زمین کے لفظ سے بھی کہی گئی ہے، مثلاً حدیث نبوی میں ارشاد ہوا ہے، کہ

ان القدر ینزل من السماء والدعا فضاء و قدر کا حکم آسمان سے نازل ہوتا ہے، اور دعا

یخرج من الارض فیلتقیان فی الجوی یبتدا زمین سے چڑھتی ہے پس دونوں کی مشابہت جو زمین

۱۰ جو عربی لفظ ہے کہتے ہیں کہ فارسی لفظ گوشت سے عرب کیا گیا ہے، آسمان قدیم کی درمیانی فضاء اس سے مراد ہے جس میں اسی سے فلسفہ دانے آبر و بارش، بجلی، دھنک، دیر، گز، کائنات الخ کہتے ہیں ۱۱

ہو جاتی ہے پھر قیامت تک دوزخ گشت گشت کرتے رہتے ہیں

”اور جیسے مثل اصل کے متعلق موصول کا لفظ بولا جاتا ہے“ اسی طرح انعکاسی مثل ”جب عالم مثال میں پیدا ہوتے ہیں“ تو عالم شہادہ میں ان کا وجود ہوتا ہے، اس کے حساب سے اس کی طرف صعود (پیش رفت) کے لفظ کو منسوب کرتے ہیں، یوں ہی ذوقانی طبقات میں عالم مثال کے یہی ”انعکاسی مثل“ جب پیدا ہوتے ہیں تو تحتانی طبقات میں ان کا وجود ہوتا ہے، اس کے لحاظ سے ان کی طرف بھی صعود ہی کے لفظ کو منسوب کر دیتے ہیں، قرآن مجید میں مسئلہ ارشاد ہو رہا ہے :

المیہ لصیعد العکلم الطیب  
اسی کی طرف چڑھتی ہیں پاک وصاف ستری باتیں

کتاب (قرآن) و سنت (حدیث) میں اس کی بکثرت مثالیں پائی جاتی ہیں، اور تلاش کرنے والوں سے پوشیدہ نہیں ہیں۔

تنبیہ : یاد رکھنا چاہئے کہ وجود مثالی کا انکار کرنے والا صحیح معنوں میں اہل سنت والجماعت کے غرہ میں شریک نہیں ہے، بلکہ اعتزال کی آلودگی اس میں پائی جاتی ہے، کیونکہ عالم مثال کے انکار کے بعد ہزار بلکہ ہزار سے بھی زیادہ نصوص کی بعید ترین تاویروں پر اس کو مجبور ہونا پڑے گا، (ابھی کے ساتھ میں اس کی بھی تصریح کر دینا چاہتا ہوں) کہ عالم مثال کے ملنے کا مطلب میرے نزدیک یہ نہیں ہے، کہ ان ساری تفصیلات اور توجہوں کو بھی مانا جائے جن کا میں نے نقشہ بالا اوراق میں تذکرہ کیا ہے، البتہ مجھے اس پر اصرار ہے کہ خواہ مخواہ ”مثال“ کے لفظ کو مانا جائے، بلکہ غرض میری صرف یہ ہے کہ کتاب و سنت میں جو مشغول رہتے ہیں، امدان کے مضامین کا تفصیلی مطالعہ جن لوگوں نے کیا ہے، ان کو یہ ماننا چاہئے کہ عالم شہادت میں جو چیزیں پائی جاتی ہیں، حق تعالیٰ کے سامنے اس عالم میں پیدا ہونے سے پہلے ہی امد شہادت کے اس عالم سے مفقود ہونے کے بعد بھی حق تبارک و تعالیٰ کے پاس ان کا وجود ہوا کرتا ہے، (یعنی خدا کے سامنے وہ پائی جاتی ہیں) اور یہ کہ بعض لمبی چوڑی حد سے نیا رہ وسیع البصلی ہوئی چیزیں، ایک خاص قسم کا وجود رکھتی ہیں، ایسا وجود جس کی وجہ سے ان میں اور عالم شہادت کی چیزوں میں نہ مزاحمت پیدا ہوتی ہے، اور نہ ایک کا دوسرے سے تصادم ہوتا ہے، اب خواہ اس کا نام ”عالم مثال“ رکھا جائے یا نہ رکھا جائے، مگر ذکر کردہ بالا دو خصوصیتوں کا ماننا شرعاً ناگزیر ہے۔



## عقبہ (۴)

حق تعالیٰ کی معرفت کے حصول کے چند طریقے ہیں، (دباویں کہو کہ حق تعالیٰ کی معرفت کی تلاش میں راستہ ڈھونڈنے والوں کے لئے چند راہیں ہیں) جن میں ایک راہ توفیق و ہدایت کی راہ ہے، یعنی معرفت کی راہ، ان ہی راہوں میں ذوق کی راہ بھی ہے، تمام راستوں میں سب سے زیادہ عام اور سب سے زیادہ دقیق و لطیف یہی دو (معرفت و ذوق) کی راہیں ہیں، ان دونوں کے ذریعہ سے لاہوت کے منزل کے تمام مراتب و منازل تک سالک رسائی حاصل کر سکتا ہے، نیز سارے تجلیات اور کئی حقائق کے سارے اصول اور یہ کہ ممکن کا واجب سے کیا تعلق ہے، علاوہ ان کے دوسری اہم باتوں کی حقیقت تک ان دونوں راستوں سے پہنچنا میسر ہو سکتا ہے۔

ان دونوں مسلوں اور راستوں کے طے کرنے میں کامیابی و حقیقت اللہ کے فضل ہی سے ممکن ہے، جیسے چاہے اپنے اس فضل سے سرفراز فرمائے۔  
(مذکورہ بالا دو مسلوں کے سوا) اس سلسلہ کی اور راہیں بھی ہیں، یعنی وجود کے اطلاق و تفہیم کا مسلک، اہیت اللہ شخص کا مسلک جن کی تفصیل گذر چکی، ثانی الذکر دو مسلوں کی انتہا، یہ ہے کہ وجود منبسط کی معرفت ان راہوں پر چلنے والوں کو حاصل ہو جاتی ہے، باقی اس سے اوپر جو کچھ ہے، ان کی یافتہ درباب فہم و معرفت کے اشاروں ہی سے ممکن ہے، ان ہی کی امداد و اعانت کے ساتھ یہ کام وابستہ ہے۔

(۵) سلسلے کے دوسرے سالک یہ بھی ہیں)۔ یعنی حدوث و قدم کا مسلک متغیر و تغیر پذیر حقائق اور متغیر (جو تغیر پیدا کرتا ہے) اس کا مسلک امکان و وجوب کا مسلک نور و ظلمت کا مسلک لیکن سارے سالک کی انتہا اس پر ہوتی ہے کہ تجلی اعظم کے لحاظ سے لاہوت کی معرفت تک سالک پہنچ جاتا ہے، ان مسلوں کے سوا ایک اور مسلک بھی ہے، یعنی نصرت کی طرف رجوع ہو جانا، خصوصاً ان سخت اور کڑی گھڑیوں میں جب مشکلات کے حل کی آدمی کو تلاش ہو، بلاؤں کو مٹانے کی کوشش جاری ہو، تباہیوں اور بربادیوں میں مبتلا ہو جانے کے بعد استغاثہ (یعنی غلبي

امداد کے لئے آدمی پہنچ رہا ہو، دلدیر و علاج کی ساری راہیں مسدود نظر آتی ہوں، درحقیقت یہ ”خطرۃ اقدس“ کی طرف توجہ ہونے کی ایک شکل ہے جس کا راز یہ ہے، کہ طارِ اعلیٰ کے نفوس کی حیثیت شخص اکبر میں وہی ہے جو ہمارے اندر یا طنی قوتوں کی ہے، اور بشری نفوس کی حیثیت شخص اکبر کے اندر وہی ہے جو ہمارے اندر ہمارے ظاہری قوی کی ہے، پھر جیسا کہ یہ دیکھا جاتا ہے، کہ باطنی قوتوں میں جب کسی قسم کا خلل پیدا ہوتا ہے، یا کسی قسم کا عارضہ ظہان کو لاحق ہوتا ہے، تو ظاہری قوی بھی اس سے کسی نہ کسی حد تک متاثر ہو جاتے ہیں، الغرض ظاہری قوی کے متاثر ہونے میں باطنی قوی کے عوارض کو بھی ضرور دخل ہوتا ہے، جس اثر سے باطنی قوی متاثر ہوتے ہیں انہی اثر کے دباؤ کے نیچے ظاہری قوی بھی آ جاتے ہیں، آخر غصہ یا اسی قسم کی دوسری باتیں جن سے قلب متاثر ہو جاتا ہے، کیا یہ واقعہ نہیں ہے، کہ آدمی کے ظاہری حواس اور اس کی عمر کے قوتیں بھی اسی اثر سے متاثر نہیں ہو جاتی ہیں، اسی طرح سمجھنا چاہئے، کہ طارِ اعلیٰ کے نفوس جب کسی رنگ سے رنگیں ہوئے ہیں، تو اسی رنگ سے بشری نفوس کے رنگیں ہو جانے میں طارِ اعلیٰ کے نفوس کے اس رنگ کو کسی نہ کسی حد تک دخل ضرور ہوتا ہے۔

چونکہ عرش پر تجلی کرنے والے رب کے آگے انہی دردِ عا دمجہ و نیاز، الحاح و ندامت، اسی پر اپنی ہمت کی نظر کو جمے ہوئے، کہتے، ”اغرض“ یہ اور اسی قسم کے رنگ سے طارِ اعلیٰ کے نفوس ہمیشہ رنگیں رہتے ہیں، اسی طرح حق تعالیٰ سے سوال کرنے، مانگنے کا اثر ان پر دہائی طریقہ سے چھایا رہتا ہے، ”فان و انفس میں اسی راہ سے نت نئے فیوض و برکات کو حق تعالیٰ سے حاصل کر کے تقسیم کرتے رہتے ہیں، اسی کا نتیجہ یہ ہے، کہ ان کے اس البتہ رنگ کا ادھر حق پر جو ان کی تنگی بندی رہتی ہے، اس کا اثر ان سے منتقل ہو کر بنی آدم کے نفوس کی گہرائیوں میں جذب ہوتا رہتا ہے، یہی وجہ ہے، اس بات کی کہ آدم کی اولاد میں کوئی بھی ہو، ہر ایک اپنی اصل فطرت کے اشارے سے یہ جانتا ہے، کہ غیب میں ایک اثر فری قوت ہے، جو ہر طرح سے تام اور کامل ہے، سب کو دہی پناہ دیتا ہے، لیکن اس کو کوئی اپنی پناہ میں نہیں لے سکتا، وہ جو کچھ چاہتا ہے، کرتا ہے، اور جس بات کا ارادہ فرماتا ہے، اس کا فیصلہ کر دیتا ہے، پکارنے والوں کی پکار اور دعاؤں کو سنتا ہے، فریاد کرنے والوں کی فریادیں فرماتا ہے، مصیبت زدوں، ستم دیدوں پر رحم کرتا ہے، اور اسی فطری علم و وجدان کا یہ اثر ہے، کہ جب تہمیدوں کے دروازے بند ہو جاتے ہیں، کوششوں کی راہیں مسدود نظر آتی ہیں، تب بنی آدم کے نفوس، اپنی پوری ہمت سے فریاد کرتے ہوئے



اعانت و امداد مانگتے ہوئے غیب کی اسی قوت کی طرف سے حق تعالیٰ کی طرف متوجہ ہو جاتے ہیں، اپنی اصل فطرت کے حکم سے لوگ سمجھتے ہیں کہ دعا کرنے والوں کی دعاؤں کو وہ قبول فرماتے ہیں اپنے حکم کے نافذ کرنے پر وہ ہر وقت قادر ہے، ظاہری اسباب کی مخالفت کی وہ قطعاً پرہیز نہیں کرتا جو کچھ وہ عطا کرے اس کا رد کرنے والا کوئی نہیں، اور جسے وہ روک دے اس کا دینے والا کوئی نہیں، جو فیصلہ اس نے کر دیا اس کا رد کرنے والا کوئی نہیں، صاحب بخت کو اس کا بخت کچھ نفع نہیں پہنچا سکتا۔

بہن آدم کی فطرت میں یہ چیز راسخ اور جاگزیں ہے، اس کا انکار پچ پوچھے تو اپنے وجدانی احساس کا انکار ہے، اور خواہ مخواہ اس احساس کے ساتھ زبردستی ہے، ہر شخص پاس کی امداد فی شہادتیں محبت ہیں۔

بن الانسان علی نفسه بصيرة ولو القى  
مما ذیورہ  
بلکہ انسان اپنے نفس کا دیکھنے والا خود ہے، خواہ اس پر غمزدوں کا پردہ ہی کیوں نہ ڈالے۔

خلاصہ یہ ہے کہ اس راہ سے آدمی کی ہدایت و راہ ہستی کا مطلب اس کے سوا اور کچھ نہیں ہے کہ جو چیز اس کی فطرت میں ودیعت کر دی گئی ہے، وہی اسے یاد دلانی جائے۔  
اس توجہ کا قبضہ وہی تجلی ہے، جو عرش پر جلوہ نکل رہا ہے، اور خطیرۃ القدس میں جس کی روشنی پھیلی ہوئی ہے، ظاہر میں تو ملائکہ سے اور باطن میں سارے اسباب سے ہی تجلی کام لیتی ہے، ہم اس مسلک کا حقیقی مسلک نام رکھتے ہیں۔

## عقہ (۵)

اللہ تعالیٰ نے جب حضرات انبیاء کو لوگوں کی ہدایت کے لئے مبعوث فرمایا اور ان کے لئے ہوئے دین کی تجدید محمدؐ میں اور حکماء کے ذریعہ سے مختلف زبانوں میں کرتا رہا، تو واقعی یہی ہے کہ مذکورہ بالا تمام مسلکوں میں سے ان بزرگوں نے اسی حقیقی مسلک کو اختیار فرمایا کیونکہ اس مسلک میں (جیسا کہ عرض کیا گیا) خدا کی پیدا کی ہوئی اس فطرت کو جگا دینا، اور چونکا دینا پڑتا ہے جس فطرت پر خدا نے آدمی کو پیدا کیا ہے، یہی وجہ ہے، اس بات کی کہ ان بزرگوں نے لوگوں کو اپنی



انتہائی توجہ اور ہمت سے اسی خدا کی طرف دعوت دی جو عرش پرستوی ہے، اسی لئے سمجھا چاہئے کہ اسماء الہیہ مثلاً اللہ کا لفظ، رب کا لفظ، رحمن کا لفظ، یہ سارے الفاظ ان بزرگوں کی لغت اور زبان کے لحاظ سے یہ ظاہر لاہوت کے لئے بایں حیثیت بتائے گئے ہیں کہ وہ عرش پر چلی فرما ہے، اہ خطیرۃ القدس میں پھیلا ہوا ہے، انھوں نے (یعنی انبیاء اور ان کے دین کے مجددین نے لوگوں کو ان ہی ارادوں کی طرف دعوت دی جو عرش پر قائم ہونے والی تھیں تو بالواقعہ سے عقیدہ چوتے رہتے ہیں، اور طے پاتے رہتے ہیں۔

ان ہی حضرات نے لوگوں کو اس کی بھی دعوت دی کہ ملائکہ پر ایمان لائیں اور کوئی اسباب سے انھوں نے بحث نہیں رکھی، مثلاً فلکی نفوس اور عنصری طبائع اور ان ہی جیسے دوسرے کوئی اسباب میں لپٹے اور الجھانے سے انھوں نے اعراض کیا، ملائکہ پر ایمان لانے کی دعوت انھوں نے اس لئے دی کہ عرش والی تہلی سے وہی سب سے زیادہ قریب ہیں، اور وہ سارے امور جن کا تدبیر یا تشریح (یعنی قوانین نگہبانی اور قوانین تشریحی) سے تعلق ہے، ان کے تغاوت میں ملائکہ ہی سے عرش والی یہ تہلی کام لیتی ہے، نیز دوسرے اسباب کو مغلوب کرنا اور ان اسباب کے نتائج و اقتضات کو معنی کر دینا، یہ ساری باتیں ان ہی ملائکہ کی ہمتوں کے نیچے رکھی گئی ہیں، اندس کی وجہ وہی ہے، کہ عرش والی اس تہلی کے لئے ملائکہ اعلیٰ کے نفوس کی درہی حیثیت ہے جو ہمارے اندر ہمارے جوارح اور اعضاء (ملائکہ پاؤں وغیرہ) کی ہے۔

پھر جیسے ہمارے دل میں جو ارادے اعتقاد پذیر ہوتے ہیں، ان کے ظہور کے ذرائع ہمارے یہی اعضاء اور جوارح ہیں، اگرچہ ان ارادوں کے ظہور کے دوسرے پوشیدہ اسباب بھی ہوتے ہیں مثلاً فلکی اور صنایع اور مزاج پر جو حالات طاری ہوتے ہیں، نیز موسموں کے اختلاف اور اخلاط و خون، بلغم، صفراء، سوداء کا غلبہ یا ان کے سوا دوسرے احوال کو بھی ان ارادوں کے قائم ہونے میں دخل ہوتا ہے، بہر حال ہمارے ارادوں سے ہمارے اعضاء و جوارح کا جو تعلق ہے، اسی طرح عرش پر جو تہلی قائم ہے، اس سے جو فیوض نکل نکل کر عالم امکان میں پھیلتے رہتے ہیں، ان کے پھیلانے کے ظاہری اسباب ملائکہ اعلیٰ کے نفوس ہی ہیں، یعنی ملائکہ ہیں،

اگرچہ ان فیوض کے جاری ہونے میں، نیز کسی خاص فیض کے طلب کرنے میں ملائکہ کو اپنی ہمتوں کے رخ کو عرش پر جو مرکز کرنا پڑتا ہے، اس کے باطنی دوسرے اسباب بھی ہیں۔



ان بزرگوں (یعنی انبیاء اور ان کے دین کے مجددین) نے، حل مشکلات اور ضرر  
 دہاں امور کے ازالہ کے سارے اسباب میں سے دعا کو جو اختیار کر لیا ہے، اور یہ کہ اس سے  
 الہی سے ایسے باب میں مدد ملی جائے، پس ان ہی دلوں کو انھوں نے جو چن لیا ہے، یعنی ان  
 دو چیزوں کو انھوں نے جتنی اہمیت دی ہے، دوسرے اسباب پر اتنا زور انھوں نے نہیں دیا  
 ہے، جس کی وجہ یہ ہے، کہ ان دلوں اسباب سے کام لینا گویا طار اعلیٰ سے مشابہت  
 حاصل کرنا ہے، اور ان کے رنگ سے رنگین ہونا ہے، کیونکہ عرش والی تجلی سے فیض حاصل  
 کرنے کا طریقہ طار اعلیٰ میں یہی ہے، کہ اس تجلی سے وہ التجا کرتے ہیں، اور اسی تجلی پر اپنی ہمت کو  
 مرکوز کر دیتے ہیں۔

انبیاء علیہم السلام نے ان ہی دو سیبوں کا انتخاب، اس لئے بھی کیا، کہ ان اسباب کا  
 اختیار کرنا ایک طرح سے خطیرۃ القدس کی طرف متوجہ ہونا بھی ہے، بخلاف دوسرے اسباب کے  
 کہ ان میں یہ بات نہیں پائی جاتی

(گویا یوں سمجھنا چاہئے) کہ دعا بہ ظاہر اسباب کو اختیار کرنا ہے، لیکن یہ باطن وہ عبادت  
 بھی ہے، کسی نے یہ کتنی اچھی بات کہی ہے، کہ "عارف اپنی عبادت کو بھی عبادت ہی بنالیتا ہے"  
 ان ہی بزرگوں نے قلب کی انتہائی گہرائیوں سے، اور اپنی ہمتوں کی ممکنہ قوتوں سے  
 لوگوں کو اس کی بھی دعوت دی ہے، کہ طار اعلیٰ سے وہ مشابہت پیدا کریں، اس نصب العین  
 میں کامیابی حاصل کرنے کے لئے تین چیزوں کی ضرورت ہے، بغیر ان کے اس کی تکمیل نہیں  
 ہو سکتی، یعنی طہارت سے جن امور کا تعلق ہے، ایک تو یہ دوسری بات التجار و دعا ہے، اور  
 تیسری چیز یہ ہے کہ عالم کے متعلق جو مکمل ترین نظام ممکن ہو، اس کی نگرانی و حفاظت کی جائے  
 (اور ان ہی تین چیزوں کی ضرورت سے) احکام کا علم پیدا ہو، یعنی ظاہری طہارت کو  
 حاصل کرنے کے لئے غسل کا وضو کا 'ذیر نواف' کے بال اور بٹل کے بال کو صاف کرنے کا،  
 ڈاڑھی بڑھانے کا مونچھوں کے ترشوانے کا حکم دیا گیا، اور اسی مقصد کے پیش نظر روزے کا،  
 بھی حکم دیا گیا ہے، نیز گندگی اور نجاستوں کی آلودگیوں سے جو منع کیا گیا ہے، اسی طرح لواطت  
 سے، آیام کے زمانے میں ہم بستری سے، بیہودہ گوئی سے، گندے اور طبیعت جن سے  
 نفرت کرے ان جانوروں کے گوشت کے کھانے سے جو روکا گیا ہے، تو مطلب سب کا یہی  
 ہے، کہ ظاہری طہارت کے حصول کے یہی ذرائع ہیں۔



اور زکوٰۃ دینے کا، برے اور خبیث اخلاق و عادات سے 'بری نیتوں سے دل کپاک رکھنے کا حکم اس لئے دیا گیا ہے، کہ باطنی طہارت کے حصول کے یہ فرائض ہیں۔

(ان امور کا تعلق تو پہلی چیز یعنی طہارت سے تھا) باقی دوسری باتیں التجار کی راہ سے اپنے آپ کو ملائکہ کے مشابہ بنانے کی کوشش کرنا 'سوا سی کے لئے نماز و رجب' ذکر و اذکار' ادعیہ و اور و کا حکم دیا گیا ہے، یہی تیسری چیز یعنی عالم کے متعلق نظام اتم کی رعایت تو معاملات اور امامت کبریٰ 'نیز قضایا' و حدود 'خیالات وغیرہ کے احکام کا تعلق اسی سے ہے۔

ان بزرگوں نے یہ بھی کیا کہ کوئی معائنہ کے بیان کرنے میں اپنی چشم بصیرت کو عالم مثال پر چھائے رکھا، کیونکہ ملا را اعلیٰ سے مثال ہی کا عالم قریب تر ہے، نیز اس عکس عالم کا دہری سنگ بنیاد ہے، اور دلچسپ اور کا مادہ بھی وہی ہے۔

اسی طرح نفس نا طہ کی ترقیوں کے سلسلہ میں ان بزرگوں نے نسمہ کی تہذیب کو اپنا 'طرح نظر بنالیا' یعنی ظاہر اور باطن نسمہ کی اصلاح و تربیت پر انھوں نے زور دیا، اور خفی بہت اس مسئلہ کو دے سکتے تھے، انھوں نے دی، اور خوب کھول کھول کر اس کے متعلق مسائل بیان کئے، جس کی وجہ یہ تھی کہ کلی قوانین کا بنانا، اور دعوت کو عمومی دعوت کی شکل عطا کرنا، یہ باتیں نسمہ کی تہذیب ہی سے ممکن تھیں، اور ایک وجہ یہ بھی تھی کہ کمال کے سارے مراتب کی اصل بھی یہی ہے۔

باقی ادواح و عقل کا عالم، سواس سے ان بزرگوں نے عموماً خاموشی رہتی، اسی طرح لاہوت کے تنزل کے جتنے مراتب ہیں، ان کے ذکر سے بھی انھوں نے سکوت اختیار کیا، اور ان ساری باتوں کو انھوں نے 'غیب' کے اس دائرے میں شریک کر دیا ہے، جو عرشِ تجلی کے باطن میں مخفی اور پوشیدہ ہے، یہ کہتے ہوئے کہ

تعلیم صافی نفس و لا اعلم صافی نفس  
برے ہی میں جو کچھ ہے اسے تو جانتا ہے، اور برے  
جی میں جو کچھ ہے اسے میں نہیں جانتا،

و عندہ مفاہیم النیب لا یعلمہا الاہل  
غیب کی کنیاں اس کے پاس ہیں، اس کے سوا ان کو  
کوئی نہیں جانتا،

ان باتوں کو 'غیب' ہی کے سپرد انھوں نے کر دیا۔



سبب اس کا بھی وہی ہے کہ ملا علی دوائی نے اپنی نکتہ لایہوت پر اسی تجلی کے لحاظ سے بانٹ دے ہوئے ہیں جو عرش پر قائم ہے، ظاہر ہے کہ ایسی صورت میں بشری نفوس کے لئے بھی یہی بہتر ہے کہ اسی تجلی اپنی نظر جمائے رکھیں، ورنہ ان کی فطرت کی گہرائیوں میں جو چیز وسعت کی گئی ہے، اس کی غلائی ہو جائے۔ گذشتہ بالا بیانات سے جو گذرے، تم نے سمجھ لیا ہو گا کہ شرعی علوم کی گہرائیوں میں جو اتنا چاہا ہے، اور اندرونی راز سے ان علوم کے واقف ہونا چاہتا ہے، اس کے لئے ناگزیر ہے کہ تجلیات اور عالم مثال کا علم حاصل کرے، اس شخص کے حق میں علم صرف یہی ہے، کہ اس کے سوا جو کچھ نرا اندام میں۔

تعمیہ: ہم نے اسما کی بحث میں اسما عودہ کے ذکر سے، اور تجلیات کی بحث میں جزئی تجلیات کی تفصیل سے جو اعراض کیا ہے، نیز شخص اکبر اور اس کے اجزاء و قوی سے جن مباحث کا تعلق ہے اسی طرح معاد اور برزخ کے مسائل سے کلیہ میں نے جو خاموشی اختیار کی، صرف نفس کامل کے بیان کے ذیل میں بعض اجالی باتوں اور بعض اشارات سے کام لیا گیا ہے، اس سلسلہ میں بھی نفس کی ترتیبوں کے مراتب میں قرب ملکوت اور قرب کمال کی بحث میں نے جو تھوڑی دی، تو اس کی وجہ ہے کہ ان سارے مباحث اور مسائل کے سمجھنے کی نوبت اس رسالہ کے مضامین کے کچھ لینے بعد ہی آسکتی ہے، اور میں نے اس رسالہ کو اس لئے نہیں لکھا ہے کہ اس میں معارف کے سارے مباحث کا احیاء و استیعاب مقصود تھا، بلکہ غرض یہ تھی کہ مبتدی لوگوں کے نفوس کی ذرا اور کھشش فن معارف کے مبادی علم سے ہو جائے تاکہ اس کے بعد خود فن معارف میں قدم رکھنا ان کے آسان ہو جائے، گویا یہ سمجھنا چاہئے کہ قیل و قال کے جس فن کو جاہلوں نے علم سمجھ رکھا ہے، اور اسے سرمایہ فضیلت خیال کرتے ہیں، اس فن میں اور فن معارف کے درمیان میں اس رسالہ کی حیثیت برزخ کی ہے۔

اب میں خدایے دعا مانگتا ہوں کہ طالبان علم کے لئے اس رسالہ کو ایسی روشنی بنادے جس سے مبدء مبادی و مقدمات (فن معارف) کے میدانوں کے طے کرنے میں ان کو سہولت میسر آئے اور اسے زینہ بنادے ان لوگوں کے لئے جو بلند مقاموں تک پہنچنا چاہتے ہیں، اور ہمارے اس کو ایک ایسا ذریعہ بنادے جس کے توسل سے حق تعالیٰ کا ادراک کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم، دین اور دنیا میں قرب و نزدیکی نصیب ہو، **وآخر دعوانا ان الحمد لله رب العلمین صلی اللہ علی سیدنا محمد و آلہ**  
اجمعین

مکتبہ محمد غالب الکاتب طالب علم کالج آف فائن آرٹس حیدرآباد، ساکن مگھ سٹریٹ شاہ پورسٹ انس ہنری